Murányi Mihály

A társadalmi tudat / Struktúra–funkció

Kossuth

Murányi Mihály

A társadalmi tudat. Struktúra – funkció

Kossuth Könyvkiadó · 1980

ISBN 963 09 1478 6

© Murányi Mihály 1980

3059

Murányi Mihály

A társadalmi tudat. Struktúra – funkció

1. A társadalmi tudat alapfunkciói és rétegeződése

A társadalmi tudat problematikája napjaink elméleti vizsgálódásaiban különös hangsúlyt nyert. Nemcsak azért, mert a tudatosság, a tudati elem szerepe a szocializmust építő társadalmakban egyre fokozódik, hanem azért is, mert az utóbbi évtizedek marxista és nem-marxista társadalom- és személyiségkutatásai, szociológiai és pszichológiai vizsgálódásai egyre szükségesebbé teszik, hogy legalábbis kísérleteket tegyünk a társadalom szubjektív szférájára vonatkozó ismereteink rendszerezésére s a marxizmus szemléleti és módszertani alapjain történő összefoglalására – közelebb hozván a megvalósításhoz azt a célkitűzést, amelyet Engels J. Blochhoz írt levelében több mint nyolcvan évvel ezelőtt már körvonalazott.[1]

Az alapkérdések, amelyeket alább érinteni kívánunk, részint a társadalmi tudat mibenlétének, szerveződésének és szerkezetiségének, részint működésmódjának és funkciójának problémáihoz kapcsolódnak. Ám már ezeknek az alapkérdéseknek a felvetése is szükségessé teszi néhány hagyományos fogalomnak problémánk kontextusában történő elhelyezését és értelmezését.

Társadalmi tudat és társadalmi felépítmény

Része-e a társadalmi tudat egy adott társadalom felépítményének? Ha nem teljes egészében sorolható a felépítményhez, akkor milyen kapcsolatban áll azzal?

E kérdéssel azért szükséges előljáróban foglalkozni, mert mind a klasszikusok differenciált elemzésében[2], mind a későbbi leegy-

szerűsített felépítmény-jellemzésekben egyaránt találkozhatunk a társadalmi eszmék, az adott társadalom uralkodó nézeteinek a felépítményben betöltött szerepére, funkciójára vonatkozó utalásokkal. Más marxista szerzők ugyanakkor arra mutatnak rá, hogy a társadalmi tudat bizonyos elemei – például a természettudományok – nem sorolhatók a felépítményhez. Ezeknek a megállapításoknak az összevetése mintha azt mutatná, hogy a társadalmi tudat bizonyos szférái – elsősorban a politikai, jogi, erkölcsi, filozófiai eszmék – felépítmény-jellegűek, mások pedig – például a matematikai, fizikai, biológiai tudományokban objektiválódó nézetek, ismeretek – nem tartoznak a felépítményhez. Durva egyszerűsítéssel: mintha a társadalomtudományokban objektiválódó eszmék felépítmény-jellegűek, a természettudományok pedig a felépítménytől függetlenek lennének.

E megkülönböztetési tendencia több szempontból is problematikus. Problematikussá teszi maga a tudomány szerkezete: például egyfelől a jog, másfelől a fizika ilyen megkülönböztetése kézenfekvőnek látszik – de vajon ilyen könnyű-e a besorolás például a nyelvtudomány, az archeológia, az antropológia vagy a pszichológia esetében? Nyilván nem. De a legnyilvánvalóbban nemfelépítménynek látszó természettudományok (például a fizika) esetében sem könnyű különválasztani a magasabb elméletalkotás szintjén a felépítmény-funkciót legalábbis latens módon betöltő nézeteket az ilyen funkcióval nem rendelkezőktől.

E példák is arra mutatnak, hogy a társadalmi tudatnak még a tudományok formáiban történő objektivációinál is nehéz kategorikusan eldönteni, hogy ezek felépítmény-jellegűek vagy sem. Különösen nehéz, ha történelmileg vizsgáljuk egy-egy tudomány társadalmi funkcióját: nem vitás például, hogy bizonyos tisztán fizikai vagy biológiai tudományelemek vagy -elméletek meghatározott történelmi helyzetekben nagyon is felépítmény-szereppel bírtak: intenzíven visszahatottak az adott kor társadalmi harcaira, segítették meghatározott termelési mód felszámolását, az új termelési mód uralkodóvá válását.

Nincs terünk itt a társadalom nagy eszmei objektivációinak valamennyi rendszerén, a hagyományosan „tudatformákként" kezelt

objektivációs szférákon egyenként végigmenni, azt bizonyítandó, hogy mennyire nehéz ezek felépítmény-jellegét egyszer s mindenkorra szóló definícióval lerögzíteni vagy kizárni. Inkább azt szeretnénk hangsúlyozni, hogy a társadalmi tudat korántsem merül ki ezeknek az eszmei objektivációknak a rendszerében, hanem magában foglalja az ún. köznapi tudat egész szféráját is, amelynek ugyan megvannak a maga sajátos objektivációs módjai, például a közvélemény, az előítéletek stb. képében, ám ez igen bonyolult kölcsönhatásos viszonyban van a fentebb említett objektivációkkal, nem egyszerűen azok köznapi reflexiója – bár az is –, hanem benne a társadalmi gyakorlat bizonyos elemei közvetlenül is reflektálódhatnak. Ezek tartalmuktól függően tölthetnek be nagyon intenzív felépítmény-jellegű funkciót, vagy megjelenhetnek a felépítménnyel csak laza szálakkal összefüggő eszmei struktúrákként. Ugyanez még fokozottabban vonatkoztatható az olyan – alább még bővebben elemzendő – képletekre, mint a társadalmi emocionalitás, a „közhangulat", amellyel kapcsolatban még arról is viták folynak, hogy ez elhelyezhető-e a társadalmi tudat kategóriájában.

Mindent összevetve úgy tűnik, hogy a társadalmi tudat és a felépítmény viszonyát lehetetlen statikus kategorizálással s ennek megfelelően statikus definíciókkal egyértelműen, minden történelmi szituációra érvényes módon megrögzíteni. Azt mondhatnánk inkább, hogy a társadalmi tudat – s mindazon szubjektív mozzanatok, melyeknek a tudattal való kapcsolatát még tisztáznunk kell – legvégső soron, legalapvetőbb fokon a társadalmi lét önreprodukcióját biztosító mechanizmusok rendszere, amely a bővített újratermelés történelmi megjelenésével és uralkodóvá válásával, az osztálytársadalmak különböző formációinak és az osztályharc különböző frontjainak kialakulásával differenciálódik, bomlik köznapi és teoretikus tudatra, bontakoztatja ki az eszmei objektivációk különböző szféráit. E szférákból azután – különböző korokban, különböző termelési viszonyok talaján, az osztályharc különböző típusainál és „menetrendjük" különböző állomásain – más és más elemek „válnak ki" és tesznek szert felépítményfunkcióra, vagyis szolgálják közvetlenül egy-egy meghatározott társadalmi forma uralkodó osztályának érdekeit vagy szolgál-

nak eszmei fegyverként meghatározott uralomra törő osztály számára.

A newtoni fizika ilyen fegyverként szolgált a feltörekvő polgárság számára – s így feltétlenül betöltött felépítményszerű funkciót is ebben az időben. Ugyanezt elmondhatjuk a darwini fejlődéselméletről stb. Természetesen nem e tudományok egésze, hanem azok társadalmi célkitűzéseket megalapozó részelemei vagy végkövetkeztetései, esetleg filozófiai általánosításai töltötték be ezt a felépítményfunkciót –, de ugyanezt elmondhatjuk a társadalomtudományokról is. Azt is mondhatnánk, hogy a társadalmi tudat minden szférája az osztálytársadalmakban ott és annyiban töltött be felépítményszerű funkciót – vagy vált az éppen létező felépítmény elemévé –, amennyiben ideologikus funkcióra tett szert, vagyis elősegíthette egy-egy osztály öntotalizációs törekvéseit, céljainak, érdekeinek egyetemes emberiként való tételezését.

S ez éppen azért lehetséges, mert a társadalmi tudat mindenkor a nembeliség és a partikularitás szükségszerű együttlétét valósítja meg. Mint a társadalom önreprodukciójában nélkülözhetetlen mechanizmusok rendszere az emberiség nembeli létének kontinuitásában alapvető szerepet játszik; mint a bővített újratermelés történelmileg változó feltételei által iniciált és a feltételek fennmaradását vagy megváltozását visszahatólagosan befolyásoló mechanizmus viszont szükségszerűen kötött bizonyos társadalmi partikularitásokhoz – osztályok, rétegek, csoportok létéhez, tevékenységéhez, törekvéseihez.

Amikor kialakul egy olyan társadalmi partikularitás, amelynek érdekei objektíve egybeesnek az emberiség nembeli érdekeivel s ez lehetővé teszi a partikuláris és a nembeli érdekek intenzív ellentmondásainak feloldását – tehát létrejön az osztály nélküli társadalom –, akkor a társadalmi tudat közvetlenül azonossá válik a társadalmi felépítménnyel – úgy, hogy megszűnnek a felépítménynek sajátos, az osztálytársadalomra jellemző funkciói.

Már a fentebbiekben is elkerülhetetlenül utalnunk kellett bizonyos összefüggésekre a társadalmi tudat hagyományos értelmezése (amely elsősorban az eszmei objektivációkat öleli fel) és a társadalom szubjektivitásának más, eleddig kevésbé vizsgált jelenségei között (például a társadalmi szubjektivitás emocionális szférái, a közhangulat, kollektív érzelmek stb.). Ezeknek a társadalmi tudattal való kapcsolatát, elsősorban azt, hogy ez utóbbi jelenségek besorolhatók-e a társadalmi tudat rendszerébe, feltétlenül tisztáznunk kell, ha a társadalmi tudatot a maga totalitásában kívánjuk vizsgálni.

A marxista pszichológia egyértelműen tisztázta a szubjektum, a szubjektivitás ontológiai szerepét, helyzetét az egyén és a külvilág kölcsönhatásában; az objektum visszatükrözésében s a tükrözés alapján történő tevékenységszabályozásban határozván meg a szubjektivitás alapfunkcióját.[3] A szubjektivitásnak (vagyis az élőlény pszichikus funkciói összességének) szubsztrátuma, hordozója a magasabb idegműködés, amelynek sajátos, legmagasabbrendű megnyilvánulása a pszichikus funkció, ám magának a szubjektív jelenségkörnek forrása az a kölcsönhatási rendszer, amely a tevékenységben egyed és környezete között fennáll, vagyis a szubjektivitás tartalmai (érzékletek, gondolatok, törekvések, érzelmek stb.) e kölcsönhatásban alakulnak ki, s e kölcsönhatás belső és külső determinánsait tükrözik vissza.

A tudat a szubjektivitás (pszichikum) magasabb rendű, emberi megnyilvánulása, szerveződése. A tudat anatómiai-fiziológiai szubsztrátuma — csakúgy, mint a szubjektivitásé általában — az idegrendszer, illetve annak magasabb működései, pontosabban: az emberi agy. Azonban az emberi tudat biológiai-fiziológiai szubsztrátuma is társadalmilag meghatározott, a társadalmi lét és tevékenység genezisében kiformálódó biológiai-fiziológiai szerveződés. E szerveződés funkcionálásának (a tudati működésnek) forrása viszont a társadalmi lényként egzisztáló ember kölcsönhatása környezetével, a környezet objektumaival és a többi emberrel.

A tudat tehát szubsztrátumát, funkcióját illetően egyaránt tár-

sadalmi termék: szubsztrátumát illetően közvetve, funkcióját illetően közvetlenül. A tudat történetiségének marxista kutatói joggal hangsúlyozzák, hogy a társadalom fejlődésének elemi szintjén nem is lehet még elkülöníteni a társadalmi és az egyéni tudatot abban az értelemben, ahogy például a mai embernél, a modern társadalomban.[1] Elemi szinten a tudat még nem is egyéb, mint a primitív kooperáció kommunikációs bázisa: a kezdetleges társadalmi integrációk tevékenységében domináló célképzeteket, a kezdetleges termelőtevékenységben kibontakozó oksági kapcsolatokat rögzítő elemi gondolkodási mechanizmusokat és a cselekvések motivációjában szerepet játszó érzelmi mozzanatokat megőrző és kommunikábilissá tevő mechanizmus, amelynek külső kifejezője a beszéd. Azonban már primitív szinten is kialakulhat e közös tartalmak egyedi modifikációinak differenciálódása, részint az egyedek közötti biológiai különbségek alapján, részint a kooperációban, s a kezdeti munkamegosztásban való természetszabta helyzetük kisebb-nagyobb különbségei következtében. Ebből következően már igen primitív szinten — lényegében a munkamegosztás kialakulásával — legalábbis csíráiban megjelenik az egyedi és a kollektív tudat relatív elkülönülésének lehetősége. A munkamegosztás magasabb szintjén, a tervező, döntéshozatali és a végrehajtó tevékenység relatív elkülönülésével — amely azonban csak sokkal később, az osztálytársadalom megjelenésével veti meg az irányítás és a végrehajtás, a szellemi és fizikai tevékenység teljes szétválásának és szembekerülésének alapját — létrejön a társadalmi és egyéni tudatosság közötti fokozatosan elmélyülő hasadás, amely az individualizáció magasabb szintjén — elsősorban a polgári társadalomban — elvezetett ahhoz a felfogáshoz, mely szerint a tudatosság kizárólagos egzisztálási módja az individuális tudatosság. Ez a tudatra vonatkozó valamennyi kérdésfeltevésben egy sajátos megközelítésmódot alakított ki.

1. Amikor az individuális tudatosság mint primer princípium tételeződött, szükségszerűvé vált, hogy egyúttal a társadalmi tudat mint olyan szekunder princípium tételeződjék, amely az egyéni tudatok valamiféle racionális összehangolásának eredményeként jön létre és fejlődik.

2. Mivel ez a racionális összehangoltság a valóságban sohasem létezett, ezért a fent illúzió mindig csak transzcendentális szinten volt tételezhető, míg az immanencia szférájában a „gyakorlati társadalomböleselet" lényegében egymástól függetlenül egzisztáló egyéni és társadalmi tudattal volt kénytelen számolni.

3. Mivel az egyéni és a társadalmi tudat hasadása elsősorban a szellemi tevékenység primátusának jegyében ment végbe, ezért a „tiszta tudat" (a transzcendentális individuum tudata) mint tiszta intellektualitás tételeződött, s ezzel még egyedi szinten is kiszorult a tudat szférájából – vagy legalábbis annak „zavaros" alrétegébe süllyedt – a motivációk, érzelmek, ösztönök, törekvések rendszere.

4. Mivel a „tiszta intellektualitás" mint a transzcendentális individualitás attributuma tételeződött, a kollektív tudat elsősorban mint nem-intellektuális szféra, mint az ösztönösség „akantas" régiója jelent meg.[5]

A tudatosságnak ez a Descartes-tól Freudig nyomon követhető dilemmarendszere tagadhatatlanul még a magukat marxistának tekintő közelítések egyikében-másikában is kimutatható – s éppen a társadalmi tudat értelmezésében okoz zavarokat.

1. Megnyilvánul ez a dilemma az egyéni és társadalmi tudat viszonyának problémájában, abban, hogy vajon a társadalmi tudat az egyéni tudatok összessége, illetve összegeződésük révén kialakuló „sajátos minőség", vagy pedig önálló szubsztrátummal rendelkező szféra.

2. Abban a kérdésben, hogy a társadalmi tudat kizárólag mint intellektuális képződmények („nézetek", „eszmék") rendszere egzisztál, vagy pedig beletartoznak a társadalmi motivációk s a hozzájuk kapcsolódó emóciók, érzelmi folyamatok rendszerei is, vagyis meg kell-e különböztetnünk a társadalmi tudattól a társadalmi hangulatokat, közösségi érzelmeket, végső soron: külön kategóriaként kell-e kezelnünk a társadalmi tudatot és a „társadalmi pszichikumot".

3. Ebből következik a tudatosságnak és az ösztönösségnek a társadalmi mozgások értelmezésében való bizonytalan használata, amely sok esetben megnehezíti igen fontos társadalmi mozgások

irányának, belső tartalmának adekvát megyarázatát és — közvetve — eredményes befolyásolását.

E kérdésekre a választ is csak egymással összefüggésben s egymásból kifejtve lehet megtalálni. Ezért a tanulmányunk szabta keretek között mindegyik kérdést csupán érintőlegesen tudjuk vizsgálni.

Társadalmi tudat — individuális tudatosság

Sic et nunc szemlélve a társadalmi és egyéni tudat viszonyát, valóban első pillantásra tetszetősnek tűnhet, hogy a társadalmi tudatot a maga egészében az egyéni tudatok összegeződéséből előálló minőségi ugrás eredményeként fogjuk fel. Valójában ez merőben metafizikus kiindulású elgondolás. Marx határozottan kimondja azt a feltevést, hogy a társadalom egyszerűen egyedek összességéből (bizonyos számú egyed társulásából) a mennyiség minőségbe való átcsapásának alapján kialakuló struktúra. Marx szerint természetesen társadalom egyáltalán nincs ott, ahol nincs bizonyos számú egyed, és bizonyos számú egyed semmiféle mennyiségi növekedés révén nem válik társadalommá. A társadalom az egyedek közötti viszonylatok sajátos formája. Ez a sajátos viszonylat a kooperáció, amely eszközök rendszeres felhasználásában, majd készítésében, a munkamegosztás különböző szintjeiben, s ezeknek nem-biológiai úton történő reprodukciójában nyilvánul meg.

Fentebb utaltunk rá, hogy a tudat a kooperáció folyamatában alakul ki, s elsődlegesen mint társadalmi tudat egzisztál. Az individuális tudat már e kooperáció belső ellentmondásosságának terméke, kifejezője, hordozója. Ez persze nem jelenti azt, hogy az individuális tudat létrejötte és fejlődése ne lenne világtörténelmi jelentőségű vívmánya az emberi nem ellentmondásos fejlődésének, de világossá teszi, hogy a társadalmi tudat semmiképpen sem az egyéni tudatok integrációja (ha ezt „sajátos minőségnek" nevezzük is) — ellenkezőleg: az egyéni tudat a társadalmi tudat differenciációjának (később parcializálódásának, az elidegenedés viszonylatai között kifejezett disszociációjának) eredménye. Vagyis nem a társadalmi tudat jelent „sajátos minőséget", amely az egyéni tudatok

mennyiségi „összeadódása" nyomán mintegy ugrásszerűen jön létre, hanem pont fordítva: a társadalmi tudattól elkülönülve, azzal szembenállóként megjelenő egyéni tudat olyan „anyagtalan minőség", amely a társadalmi tudat bomlásának bizonyos ugrópontján alakul ki.

Ez az ugrópont lényegében ott alakul ki, ahol az individualitás látszólag „kilép" a kooperáció természetadta (tradicionális) kereteiből és – ugyancsak látszólag – „szabadon kreálja" a kooperáció új, az adott pillanatban racionálisnak látszó új formáját. Történelmileg ez szorosan kötődik a Marx által II. tulajdonformának nevezett szerszámtulajdonnak a földtulajdonnal szembeni előtérbe kerüléséhez, amely az antikvitásban vagy a reneszánszban kisebb és elszórtabb, később, a kapitalizmus nagyipari formájának térhódításával, összefüggőbb és általánosabb mértékben valósult meg. A „közösség köldökzsinórjáról" végképp levált polgári individualitás látszólag szabadon alakítja a tiszta ráció jegyében a kooperáció új formáit – s ez a tudat síkján ahhoz az illúzióhoz vezet, hogy a döntően intellektuális elemet „tartalmazó" individuális tudat is „szabadon kreálja" más tudatokkal való kapcsolatait, s ezekből alakul ki a „common sense" bázisán a „közvélemény".

E látszat burkát lehántva azt láthatjuk, hogy a társadalmi tudat primer jellegének kontinuitása ennek a – bizonyos szempontból a haladást is szolgáló – ellentmondásosságnak tartama alatt is funkcionál.

Az egyén még legönállóbb és legintimebb megnyilvánulásaiban is a kultúra szociális transzlációjának és a kommunikációnak megszakíthatatlan szálain keresztül folytonosan érintkezésben van az emberiség nembeli fejlődésével.[6] Tudatiságának partikularizációja (amely korántsem csak individuális, hanem osztály-, réteg-, csoport- stb. érdekeket „állíthat szembe" a társadalom totális érdekeivel, s ez az objektív szembekerülés a tudat síkján a totalitással való kapcsolat illuzórikus formáinak tételezésében is megnyilvánulhat) sohasem szakíthatja meg a társadalmi tudat totalitásával való kapcsolatát. Éppúgy a kooperáció totális történelmi rendszerétől sem válhat el annak valamely osztály vagy réteg által gyakorolt módja, vagy valamely osztály, réteg által kisajátított helyzet e

rendszeren belül nem állíthatja totálisan szembe az adott osztályt, réteget a kooperáció történeti kontinuitásával, s ha ez időlegesen mégis megtörténik, feltétlenül az adott osztály, réteg pusztulásához vezet. Mégsem állíthatjuk, hogy a társadalmi és az egyéni tudat viszonya egyszerűen a rész - egész viszonylatára lenne redukálható. Igaz, hogy a társadalmi tudat 1. meghatározza az egyéni tudatot a maga történelmi lehetőségeiben, 2. iniciálja ezeknek a történelmi lehetőségeknek konkrét egyedi realizálódását, de éppen ebben a realizálódási folyamatban az egyedi tudatosság aktivitása (amely az egyedi tudatos aktivitásban nyilvánul meg s ez az aktivitás eszmei objektivációkat teremthet) bizonyos szférákban „kitágíthatja" a társadalmi tudat egészét. De mindig csak bizonyos szférákban. Például egy nagy politikus a politika, egy nagy fizikus a tudomány szférájában kitágíthatja a társadalmi tudat tartalmát — mégsem mondhatjuk, hogy egyedi tudata a társadalmi tudat totalitásánál „több" lenne. Más kérdés persze, hogy bizonyos szférákban az individuális tudat „szűrőjén" átment tapasztalatok társadalmi eszmékké, programokká történő általánosítása a társadalom gyakorlatára visszahatva („anyagi erővé válva"), e gyakorlat módosulásán keresztül a társadalmi tudat egészének továbbfejlődésében közrehathat. Ám ezekben az esetekben is az egyéni tudat csak közvetítő szerepet játszik: egyrészt a gyakorlat és az elmélet között (adott esetben egy új, általa kialakított, bár a korábbi elméletektől, vagyis a társadalmi tudat már létező objektivációitól szükségszerűen függő elmélet kidolgozásával), majd az elmélet és a gyakorlat között (az elméletnek a praxisba való „bevitele" során). Ez azonban már a személyiség történelemformáló szerepének problematikájához vezet el, amelynek taglalása kívül esik témánk szűkebb keretein.[7]

Társadalmi tudat társadalmi pszichikum

Utaltunk rá, hogy a társadalmi tudat és társadalmi pszichikum megkülönböztetése elsősorban abból az elgondolásból fakadó igény, amely a társadalmi tudatot valamiképpen az eszmék, néze-

tek, intellektuális struktúrák szerveződésének és objektivációs szféráinak tekinti. Ez a nézet marxistának látszhat, mert centrumába a tudat valóságos tükröző funkcióját emeli. Valójában azonban itt egyrészt a haladó polgári filozófiák intellektualizmusának maradványai kísértenek, másrészt a későbbi polgári gondolkodás irracionalisztikus kísérletei a tudatos és az emocionális elválasztására.

Természetesen a valóság tükrözése a társadalmi tudat egyik alapfunkciója. Semmiféle kooperáció — s ezzel a társadalmi kapcsolatok és a társadalmi tevékenység semmiféle reprodukciója — nem létezhetne, ha a társadalmi tudat totalitásában is, történelmileg kialakult szerveződéseiben is nem tükrözné legalábbis megközelítő hűséggel a kooperáció közvetlen feltételeit alkotó természeti, társadalmi objektivitásokat. Az is kétségtelen, hogy a „hűség" itt rendkívül viszonylagos kategória, amely inkább a társadalmi tudat fejlődésének perspektíváira, lehetőségeire vonatkozik, mint adott állapotára, struktúráinak éppen-adott kapacitására. Ám lényegében, tendenciájában a társadalmi tudat, ha sohasem tükrözi is a társadalmi vagy a természeti lét totalitását, a maga funkciójának, történelmi fejlettségi fokának megfelelően képes a valóság megközelítő hűségű tükrözésére.

A tükröző funkció mindig beágyazódik a valósághoz való viszonyulás rendszerébe, hiszen éppen a kooperáció (a társadalmi tevékenység) vezérlése, szabályozása a tudat alapfeladata. Ez pedig a társadalmi motivációk, elsősorban a társadalmi célkitűzések közvetítésével történik. Történetileg a szerszámhasználat és -készítés egyszerre iniciálta a motiváció új formájának és a valóság újfajta, logikai leképezésének kialakulását — s e kettő elválaszthatatlan együttléte és együttfejlődése a tudat történetének lényege. Ez viszont szükségszerűen új, társadalmi szintre emelte az emocionalitás egész szféráját is, vagyis a szubjektivitás egészét.

Ebből következően a társadalmi tudat nem a társadalmi pszichikum egy része — mondjuk intellektuális régiója —, nem az a szféra, ahol „az eszmék, nézetek születnek", hanem a társadalmi szubjektivitás szerveződési formája, amelyben sajátos minőségre, „emberi arculatra" tesznek szert a pszichikum őrégibb eredetű mozzanatai (például az emocionális szféra vagy az ún. ösztönök), s új pszichikus

jelenségek (például a tudat ellenőrzési rendszere, a gondolkodási mechanizmusok stb.) alakulnak ki. A társadalmi tudatnak az a mesterséges bifurkációja, amely külön régiókra próbálja azt felosztani (például intellektuális és emocionális, racionális és ösztönös szférákra), s az utóbbiakat kirekeszti a tudat rendszeréből előbb-utóbb hasonló eredményekhez vezet, mint a freudizmus társadalomelmélete. Ez a felfogás természetesen nem egyszerűen a tudat fogalmának félreértésén alapul — bár a fentebbiekből kitűnhet, hogy azt is magában foglalja —, hanem a szubjektivitás kezelésének egy sajátos, történelmileg meghatározott dualisztikus sémáját követi, amely a filozófiatörténet során idealisztikus és mechanikus materialista, racionalista-intellektualista és irracionalista köntösben egyaránt fellépett. A tudatosság — különösen a társadalmi tudatosság — marxista felfogásának éppúgy túl kell haladnia e polaritáson, mint ahogy meg kell haladnia a társadalmi tudat egyéni tudatokból való integrálódásának pszeudo-racionális gondolatát is.

Ösztönösség és tudatosság

Abból, hogy a társadalmi tudat a maga egészében nem más, mint a társadalmi lét reprodukcióját biztosító szubjektív tényezők, mechanizmusok rendszere, következik, hogy minden társadalmi gyakorlat spontán kitermeli a hozzá kapcsolódó, folyamatos regulációja szempontjából nélkülözhetetlen kognitív elemeket.

A munkamegosztás differenciálódásával és az eszmei objektivációk rögzítésének fejlődésével fokozatosan kialakul a teoretikus tudat első, mitologikus szintje, amelyben a tudományos, művészi, vallási objektivációs módok — a későbbi tudatformák — még tagolatlan egységet alkotnak. Még később — lényegében már az osztálytársadalomban — kerül sor a tudatformák fokozatos divergálódására.

Csakhogy e teoretikus „tudattermelés" hátterében, annak mozgatójaként állandóan ott működnek a társadalmi tudat emocionális és motivációszerű összetevői is, amelyek közvetlenül táplálkoznak

a praxis objektivitásában gyökerező szükségletekből, hiányokból, érdekekből. Ezek természetesen maguk is differenciálódnak a társadalom fejlődésével: a társadalom totalitásán belül a különböző partikuláris organizációk kialakulása (mely a többlettermék előállítási lehetőségének magasabb szintjén az osztálytagozódás kialakulásához vezet) szükségszerűen hozza magával a szükségletkielégítés lehetőségeinek egyenlőtlenné válásából származó emocionális feszültségeket, az érdekellentétek tudatosulását stb. Mindez primer módon az emocionális-motivációs szférában csapódik ki. Előfordulhat, hogy el sem jut a teoretikus objektivációk szintjére, hanem a hétköznapi tudat sajátos objektivációiban rögzül: mint közhangulat, mint a szociális attitüdök bizonyos irányok mentén való rendeződése, mint „elégedetlenség" vagy mint „vágyakozás egy jobb világra". A fokozódó társadalmi feszültségek hatására azonban előbb-utóbb „behatolnak" a tudat teoretikus szférájába, eszmeként tételeződnek, jelszavakká tömörülnek és a társadalmi mozgás bizonyos irányait iniciálják.

Mármost a teoretikus szféra „reagálása" kétféle lehet. Az egyik esetben egyszerűen reflektálja az emocionális-motivációs szféra irányából érkező impulzusokat, áttranszformálva azokat olyan vallási, erkölcsi, politikai eszmék, jelszavak, programok formájában, amelyek csak azt és annyit integrálnak az adott kor teoretikus tudatának totalitásából, ami és amennyi az adott emocionális-motivációs bázison közvetlenül megragadható. Vagyis az emocionális-motivációs „feszítőerő" nem hozza létre a teoretikus szféra belső fejlődését, új, a valóságot és annak törvényszerűségeit mélyebben és adekvátabban tükröző elmélet kidolgozásának igényét, csupán beéri bizonyos, az adott motivációs iránnyal egybeesőnek tűnő, s már meglevő eszmei elemek – többnyire átgondolatlan és alkalomszerű – felhasználásával, esetleg némi átfogalmazásával.[8]

Az, amit a társadalmi magatartás ösztönös megnyilvánulásainak tekintünk, részint azonos a köznapi tudat nem-teoretikus objektivációinak a társadalmi aktivitásban való visszatükröződésével, részint – nagyobbára – a teoretikus tudat e „nyers", érzelmekvezette reagálásainak visszahatása a társadalmi mozgásra, tömegmozgalmakra, esetleg forradalmi megnyilatkozásokra.

Ezzel szembe szokták állítani azt a megnyilvánulási módot, amikor a társadalom köznapi tudatában osztálytársadalomban meghatározott osztály köznapi tudatában kibontakozó érzelmi-motivációs impulzusok a teoretikus tudatba hatolnak és a társadalom objektív szférájából érkező impulzusokkal társulva a társadalmi tudat lényegi szféráit befolyásoló új elméletek iniciálójává válnak, az adott osztály világképének, gyakran egész világnézetének nagyfokú átrendeződését eredményezik. A gyakorlatban azután már ez a világnézet jelenik meg a közvetlen cselekvési programok eszmei bázisaként – egyszersmind ez integrálja és tereli az aktivitás új irányaiba a spontán érzelmi áramlásokat, motivációs impulzusokat.

Természetesen a társadalmi tudatnak az ösztönösség jegyében történő mozgásai korántsem mindig az „ösztönös forradalmiság" irányába terelik a társadalmi aktivitást. A teoretikus tudat a passzivitás irányába is áttranszformálhatja a reflektált érzelmeket, motivációkat – például a világtól, az evilági cselekvéstől való elfordulás irányába terelve az eredetileg aktivisztikus alapjellegű emocionális-motivációs impulzusokat. De ugyanezt mondhatjuk a nem-ösztönösnek nevezhető eszmei fejlődési lehetőségek egész soráról is. Az, hogy a társadalmi tudatban végbemenő ösztönös vagy teoretikusan átdolgozott mozgások milyen típusú, a társadalmi haladás szempontjából mennyire progresszív tömegmozgások, aktivitási formák közvetlen vagy közvetett iniciálóivá válnak, nem magán a társadalmi tudaton múlik, hanem a társadalmi lét immanens szférájában rejlő történelmi lehetőségektől függ, és azoknak az objektív alternatíváknak a minőségében realizálódik, amelyek egyáltalán kitűzhetővé tesznek bizonyos progresszív célkitűzéseket, s lehetővé tehetik az elérésükre irányuló aktivitás kibontakozását.

Az elidegenülés problémája

Ha már most ezeket a lehetőségeket vizsgáljuk, akkor azonnal rá kell eszmélnünk arra az alapvető ellentmondásra, amely a társadalmi viszonyok, a társadalmi praxis évezredeken, lényegében az

egész „előtörténeten" át domináló természetadta jellege, valamint az ember nembeli lényegi erőinek alaptendenciája, „dünamisza" között feszül.[9] A társadalmi tudat ebben az ellentétrendszerben sajátos, köztes pozíciót foglal el. Egyfelől valamennyi szférájában – természetesen történelmileg változó módokon – kifejezi a természetadta viszonyokat, ezek uralmát az ember felett. Másfelől azonban kifejezi az ember nembeli dünamiszát, a törekvést a természeti korlátok visszaszorítására, a természetadta viszonyok meghaladására, értelmes, humanizált viszonyok létrehozására.

Ha azokat a legelemibb, regulatív funkciókat kifejtő „paneleket" vizsgáljuk, amelyekbe a társadalmi tudat építkezési elemei elrendeződnek, máris szembetűnik ez az ellentmondás. A legősibb standardok, magatartási és tevékenységi szabályok, amelyek a kezdetleges társadalmi integrációk létét és tevékenységét szabályozzák, már sajátos kettősséget mutatnak: részint rögzítik a természetadta viszonyokat és tevékenységi lehetőségeket, részint – az e panelekben rejlő kognitív elemek, „magyarázatok" révén – lehetőséget teremtenek a természetadta meghatározottság valamilyen meghaladására, ha másként nem, az illúziók szintjén. (Természetesen az érzelmi-motivációs indítás és aláfestés e kognitív sémákban, „magyarázatokban", mitologémákban mindig megtalálható, éspedig azzal a közvetlen determináló funkcióval, amelyet az ösztönös alapjellegű kognitív-teoretikus tudati képződményekre fentebb jellemzőnek tartottunk.)

Az ember nembeli lényegi erőinek kibontakozását paralizáló, ahhoz képest külsődleges-idegen (végeredményben, közvetve-közvetlenül természetadta) viszonyok, korlátként egzisztáló feltételek alkotják az elidegenülésnek nevezett jelenségkör objektív alapját.[10] A társadalmi tudatban az elidegenülésnek sajátos szubjektív vetületei alakulnak ki – a hamis tudat különböző formái. A hamis tudat és az ösztönösség egymással sajátos kapcsolatban van. Láttuk, hogy az ösztönösség alapjában érzelmileg iniciált s az érzelmiséget közvetlenül kifejező, az érzelem bélyegét nyers módon magán hordó köznapi vagy teoretikus reagálásokat foglal magában. A hamis tudat viszont az az eszmei objektivációs mechanizmus, amely a sajátos emberi dünamisz irányába ható, de az elidegenülés

adott szintjén adekvát módon nem realizálható motivációk számára hoz létre kielégülési lehetőségeket, olyan eszmei objektivációkat teremtve, amelyek előmozdítják az emberi lényeg fantasztikus úton való kiteljesedését.[11]

A hamis tudat vizsgálata azért különösen fontos témánk szempontjából, mert többek között itt érhető tetten az emocionális-motivációs és a visszatükröző mozzanat szerves egysége a társadalmi tudat szerkezetében és működésében. A hamis tudat tipikusan érzelemszülte eszmei objektiváció, vágyak, remények, a lázadás és a belenyugvás sajátos elegye, de ugyanakkor a valóság hamis tükrözése is. Érzelmek projekciója — ugyanakkor, s részben épp ezáltal, a valóság sajátos kiegészítése, az ember által nem vagy csak kismértékben befolyásolható természeti és társadalmi erők hamis magyarázata, olyan magyarázat, amelynek során sajátos, a valóságban nem létező eszmei objektumok (képzetek és fogalmak) egész rendszere jön létre, amelyek igen jelentősen befolyásolják az emberek tevékenységét, cselekvéseit, s ily módon intenzíven bekapcsolódnak a praxis regulációjának folyamatába.

A hamis tudat — noha fejlődésének magasabb szintjein a teoretizáltság bonyolult formáiban jelentkezhet, például a keresztény teológiákban — mindig szoros kapcsolatban van az ösztönösséggel. Ez többek között — az emocionalitás nagy szerepén túlmenően — megnyilvánul eszmeépítkezésének alapvetően szinkretikus jellegében, abban, hogy a még viszonylag új eszméket is mint „megújított ősit", mint a mindig adott „egyedül helyes" értelmezését tételezi. (Ez persze nem zárja ki azt, sőt igen hosszú történeti korszakokon át szükségszerű volt, hogy a „régi megújításának" eszmei köntösében objektíve csakugyan új, haladó társadalmi törekvések fejeződjenek ki.)

A fentebbi, ugyancsak jelzésszerű utalásokból kitűnik, hogy a hamis tudat alapformájaként a vallási tudatot tekintjük. Ez azonban nem zárja ki, hogy felismerjük a hamis tudat képződésének nem-vallási útjait is, amelynek a köznapi és a teoretikus tudat különböző szféráiban sokféle lehetősége van. A köznapi tudatban mint hitszerű mozzanat által meghatározott hamis vélekedések és előítéletek rendszere jelenik meg — többnyire attitűd jelleggel.[12]

A teoretikus tudatban elsősorban olyan ideologikus eszmealkotási törekvések formájában, amelyek partikuláris törekvéseknek nembeli törekvésekként, érdekekként, célokként való tételezéseként nyilvánulnak meg. Másrészt mint dogmatizálódási tendencia, amelynek az a lényege, hogy bizonyos hely hez-időhöz kötött elméleti vagy gyakorlati szabályokat helytől-időtől független, egyetemes érvényű, normatív és szankcionált szabályokká vagy elvekké avat.

A fentebbieket összefoglalva: a társadalmi tudat szerkezetében mindenekelőtt fel kell ismernünk a társadalmi tudat differenciálódási irányait. Ha vertikális irányban nézzük ezt a differenciálódást, akkor azt láthatjuk, hogy történelmileg fokozatosan kiépül a praxist közvetlenül reguláló köznapi tudat elemi objektivációiból (a közvetlen cselekvési sémákat interiorizáló és azokat kommunikáló eszmei „panelekből") a primitív szinten már jól kimutatható szokások, hagyományok rendszere. A fejlődésnek ugyancsak kezdeti szintjén ezeknek a szokásoknak, hagyományoknak – már részben hamis tudati elemekkel átszőtt – magyarázatára, normatív jellegük alátámasztására létrejön a teoretikus tudat csírája, melyből később, a munkamegosztás differenciálódásának, a fizikai és szellemi tevékenység elkülönülésének, majd az osztálytársadalomban kialakuló teljes szétválásuknak jegyében létrejött a teoretikus tudat differenciálódása, a tudatformák kikristályosodása.

Ez azonban nem jelenti azt, hogy a köznapi és a teoretikus tudat egymástól elválasztható területeket alkotna. A köznapi tudatban felhalmozódó impulzusok mindig „felsugárzódnak" a teoretikus tudatba, s hol közvetlen-nyers (ösztönös) formákban, hol bonyolult áttételeken keresztül befolyásolják a teoretikus tudat változásait. E változások viszont ismét visszahatnak a köznapi tudatra és azon keresztül az emberek mindennapi élettevékenységére.

A társadalmi tudatnak ezzel a vertikális szerveződésével párhuzamosan – lényegében ugyanazon objektív gazdasági-társadalmi tényezőktől determinálva – végbemegy a horizontális differenciálódás folyamata is. Ez a csoport- és rétegtudat, majd az osztálytársadalom kialakulásával az osztálytudat létrejöttét jelenti. A munkamegosztásban különböző helyzetet elfoglaló csoportok és rétegek már az osztálytársadalmat megelőző időszakban is kialakultak,

s nem kétséges, hogy ez a társadalmi tudat szférájában is visszatükröződött. Az osztálytudat létrejöttével a társadalmi tudat polarizálódásának, az ellentétes érdekek, törekvések egyidejű kifejeződésének folyamata indult meg. Bonyolítja ezt a folyamatot a csoport- és rétegtudat folyamatos jelenléte és újraképződése az osztálytudat pólusain belül, ugyanakkor a társadalmi tudatnak az a sajátossága is, hogy minden partikularizálódáson belül vagy azon túlmenően — éppen a társadalmiság kontinuitásában betöltött szerepe miatt — visszatükrözi és a motivációs-emocionális síkon is kifejezi a nembeliség mozzanatát, bár többnyire torz, hamis tudati elemekkel átszőtt formákban. A horizontális és vertikális differenciálódás összefüggéseivel – ami szorosan összefügg a társadalmi tudat történetiségének vizsgálatával – a következőkben foglalkozunk részletesebben.

2. A társadalmi tudat differenciálódása és történetisége

A társadalmi tudat történetiségének, s történelmileg végbemenő differenciálódásának problematikája mindenekelőtt két kérdés tisztázását teszi szükségessé: 1. a társadalmi tudat korábban felületesen már érintett kétirányú, vertikális és horizontális differenciálódási tendenciájának alaposabb elemzését; 2. az e differenciálódás során keletkező egyre bonyolultabb tudati szerkezetek és a társadalmi szerkezetek egymáshoz való viszonyának legalábbis heurisztikus érvényű jellemzését.

A vertikális és horizontális differenciálódás lényege

Habár relatív érvényességgel, de meg kell különböztetni egymástól a társadalmi tudat vertikális, illetve horizontális differenciálódási irányát. Hiszen tagadhatatlan, hogy egy vonatkozásban a társadalmi tudat szerkezeti fejlődése a visszatükrözés és a motivációk egyre bonyolultabb szintjeinek egymásraépülését jelenti. Ez mindenekelőtt a hétköznapi és a teoretikus tudat, valamint a hétköznapi tudat objektivációinak és a tudatformák nagy eszmei objektiváció-szféráinak viszonyára vonatkozik. A vertikális szerveződés legfontosabb jellemzője az, hogy az alacsonyabb szintűből kibontakozó magasabb szintű szerveződés mintegy kiemeli, összefogja és magasabb szinten objektiválja az alacsonyabb szinten csíraformában meglevő szerkezeteket. A magasabb szint a szervezettség és a teoretikus kimunkáltság fejlettebb fokát testesíti meg. Ez mutatható ki például az erkölcsi szférában a tradicionális (szokásrendszerekre épülő) erkölcsi szabályozás és a teológiai-filozófiai megalapozott-

ságú etikai szabályozás viszonyában, a tudomány szférájában a kezdeti, mitikus-mágikus elemekkel átszőtt szakrális tudásrendszerek (például az egyiptomi, indiai papi testületek „szent tudása") és a laikus tudományművelés nyomán kialakuló tudásszférák viszonyában, az esztétikai szférában a kultikus-mágikus inspiráltságú mimézis és a kiforrott művészetek sajátos megismerő-motiváló hatásmechanizmusainak viszonyában stb.

Ugyanakkor a magasabb szintű szerveződések kialakulása szelektív hatást gyakorol az alacsonyabb szintekre: a teologikus objektivációk háttérbe szorítják a mitologikus elemeket, a tudományos jellegű eszmei objektivációk fejlődése fokozatosan kiszorítja a mitikus-mágikus, antropomorf mozzanatokat a tudomány szférájából (például a csillagászat vagy a mechanika fejlődésében), a racionális (vagy legalábbis racionális igényű) etikai rendszerek megjelenése – ha nagyon lassan és ellentmondásosan is – háttérbe szorítja a tiszta tradicionalitás hegemóniáját az erköles világában stb.

De azt is látnunk kell, hogy a vertikális differenciálódás gyakran megszüntetve-megőrzi, gyakran pedig magasabb szinten, bonyolultabb teoretikus háttérrel reprodukálja az elemi szerveződéseket. Például a primitív praxis empirikus bázisán kialakuló elemi „műveleti utasítások", amelyek az egy-egy meghatározott szituációban optimális viselkedés „mintáját" rögzítik, a modern ember köznapi tudatában – ha egy nagyon bonyolult történeti folyamat eredményeit magukban foglalva is – ugyanesak kimutathatók. (Például ez az elemi műveleti utasítás: „sötétedéskor szítsd fel a tüzet!" a primitív praxis azon empirikus tudására épül, hogy a tűztől félnek a vadállatok. A műveleti utasítás „hátterében", annak bázisaként egy meghatározott praxis kognitivitása mutatható ki. A modern ember számára pedig a normális élethelyzetek döntő többségében ez a műveleti utasítás érvényes: „sötét helyiségbe lépve keresd meg és kattintsd fel a villanykapcsolót!" Ennek hátterében is egy meghatározott praxis kognitivitása (intellektuális-emocionális-motivációs szerkezetei) húzódnak meg: a tudományos-technikai objektivációk egész rendszere, amely egyáltalán lehetővé teszi az elektromosság világításra való felhasználását, a kultúrember

igénye, hogy ne függjön a napfénytől a látási viszonyokat illetően, a sötétségtől mint kellemetlen jelenségtől, a sötétben-levéstől mint az éber ember számára nemkívánatos környezeti feltételtől való viszolygás stb. (Mindez az adott műveleti utasításban, a „panelben" közvetlenül nincsen adva – de a panel mégis végeredménye a praxis hosszú történelmi fejlődésébe ágyazott vertikális irányú tudati fejlődésnek.)

A panelektől a világképig

A társadalmi tudat vertikális differenciálódását vizsgálva annak kezdő és – relatív értelemben vett, a jelenben rögzített – „végpontján" egyaránt feltűnnek a panelek, mint amik rögzítik és a tevékenység szférájába közvetítik a társadalmi tudat fejlődésének eredményeit. A panel közvetlenül a hétköznapi tudat építőeleme, a mindennapi tevékenységben rendszerint teljesen önállóan, önnön történelmi fejlődésének mozzanatait egyáltalán nem „mozgósítva" funkcionáló „műveleti utasítás". Minden kor emberének gyakorlati viselkedése, tárgyi tevékenysége a panelek meghatározott – éspedig a praxis adott fejlettségi fokára jellemző – rendszerének többnyire automatikus alkalmazásából áll. Az ember szocializálódásának egyik lényegi oldala éppen azoknak a paneleknek elsajátítása, amelyek egyáltalán lehetővé teszik, hogy a társadalmi munkamegosztás adott rendszerében a neki jutott helyen adekvát tárgyi tevékenységet folytathasson s adekvát módon reagálhasson környezete hatásaira. E paneleknek különböző típusait különböztethetjük meg:

1. Azokat a műveleti utasításokat, amelyek meghatározott tárgyakkal való adekvát manipuláció módjait rögzítik, azt, hogy hogyan kell bánni a munkaeszközökkel és a munka tárgyaival (nyersanyagokkal), hogy tevékenységünk a várt eredményhez vezessen.

2. Ezekhez szorosan kapcsolódnak azok a műveleti utasítások, amelyek meghatározott tárgyi szituációban tanúsítandó adekvát magatartásmód sémáját rögzítik. (A kettő kapcsolata jól érzékel-

hető a fentebbi, a tűzgyújtásra vonatkozó műveleti utasítás elemzésével: az, hogy „sötétségben szítsd fel a tüzet!" meghatározott szituációra vonatkozó magatartási utasítás, amely viszont implikálja a tűz felszításának hogyanjára vonatkozó műveleti utasítás elsajátítottságát is.)

3. A műveleti utasításokat rögzítő paneleknek harmadik nagy rendszere a „Hogyan viszonyuljunk a másik emberhez" címszóval foglalható össze. Fleve ellenségnek tekintsük-e a mi szűkebb társadalmi integrációnkhoz nem tartozó embert? Haszontalan tehertétel vagy fontos tanácsadó-e az öreg, aki már fizikai erejével kevéssé képes a csoport fennmaradását szolgálni? A szeretetteljes gondozás vagy, ellenkezőleg, a brutális szoktatás a gyermekekkel való bánásmód alapsémája? E panelek vonatkozásában rendkívül jelentős különbségek vannak a gazdasági-társadalmi viszonyaik terén különböző társadalmi integrációk, törzsek, népek stb. között.

4. Végül a panelek egy sora a másik emberhez való viszonyulás konkrét „technikáját" rögzíti: a kooperációba épülő kommunikáció sémáit, konkrét viselkedési szabályokat, amelyeket automatikusan alkalmazunk meghatározott társadalmi helyzetekben: munka, szórakozás, udvarlás, szeretkezés közben stb. Minél kezdetlegesebb egy társadalom, annál „kötöttebbek" ezek az előírások, annál kisebb számú panel szigorúan tradíciószabta alkalmazásáról van szó.

Azt mondottuk, hogy ilyen panelrendszerek a társadalmi tudat vertikális irányú differenciálódásának igen kezdeti szakaszaiban éppúgy „építőkövei" a praktikus jellegű hétköznapi viselkedésnek, a tevékenység közvetlen szabályozásának, mint a vertikális fejlődés igen magas szintjén.[13] Azt is láthattuk, hogy e panelek különböző korokban igen különböző bonyolultságú objektív (a termelőerők, a technika adott állapotát kifejező) és szubjektív (a társadalom tudati fejlettségét kifejező-tükröző) „háttérre" támaszkodnak, nagyon bonyolult tapasztalatokat és ismeretszinteket fejeznek ki leegyszerűsített, sematizált formában. Ebből viszont szükségszerűen következik az a kérdés: ha a panelek maguk csak végeredményei a társadalom és a társadalmi tudat vertikális fejlődésének,

amelyekben csak közvetve rögzülnek a fejlődés eredményei, akkor mik azok a struktúrák, amelyekben közvetlenül kifejeződik a társadalmi tudat vertikális differenciálódása?

Az emberi társadalomban a panelrendszerek sohasem önmagukban szerveződnek. Vagyis az embernél nem arról van szó, mint az állatnál, hogy bizonyos bevált cselekvések, viselkedésmódok egyszerűen az ismétlés révén rögzülnek. Az embernél – s ez éppen a társadalmi tudat egyik lényegi funkciója – már igen korai szinten, úgyszólván a panelek rendszerré szerveződésével egyidőben (s ez a rendszerré szerveződés közvetlen következménye a társadalmi lét és tevékenység kooperációiban és kommunikációiban, társadalmi munkatevékenységben realizálódó szervességének) megkezdődik a panelek eszmei hátterének kimunkálódása, amely végeredményben maga a vertikális tagolódás lényege. Vagyis arról van szó, hogy az egyszerű, primitív társadalmi integrációk egyszerű paneljeinek bázisán megindul a teoretikus tudatiság csírázása, s ennek alaptendenciája a panelek értelmezése, standardizálódásuk szükségességének magyarázata, s ez – ugyancsak már igen primitív szinten – a valóság s benne az ember helyzetének, a társadalom képének sajátos eszmei objektivációk formájában történő visszatükrözésére irányuló tendenciákban ölt testet.

Kialakul a „történetek" bizonyos rendszere – amely a természetre, az ember, az adott társadalmi integráció eredetére, fejlődésére és perspektíváira és az ezeket befolyásoló erőkre vonatkozik – s amely a *világképek* különböző fejlettségi szintjeiben rögzítődik.

Az egymásra épülő, egymást korrigáló és kiegészítő – részben egymást kiszorító, de bizonyos elemeiket megszüntetve-megőrző – világképek progresszív szerveződési rendjében ölt közvetlenül testet a társadalmi tudat vertikális irányú fejlődése. Ugyanakkor a világképek azok a „keretek", amelyek összefogják egyrészt a hétköznapi tudat sajátos eszmei objektivációit – a társadalmi nézeteket, vélekedéseket, előítéleteket – és a teoretikus tudat kezdeti eszmei objektivációit – mítoszokat, pretudományos általánosításokat stb –, s egyesítik azokat egy olyan eszmei integrációvá, amely tartalmi gazdagságában, terjedelmében egyaránt meg-

haladja a társadalmi tudatnak az egyéni magatartást vezérlő tudati mechanizmusokban való realizálódását.[14]

Ezek a világképek természetesen tükrözik a valóságot, tükrözik magát az emberi praxist, tükrözik a praxis érzelmi-akarati motívumait, a társadalmi célkitűzéseket – de ugyanakkor illuzórikus, hamis tudati elemekkel kiegészítve tükrözik azt. A hamis tudatiság nemcsak viszonylag önálló eszmei objektivációk (a vallási tudat) formájában válik a társadalmi tudat elemévé, hanem beleszövődik a tudatformák egész rendszerébe is. Lényegében a társadalmi tudat egész fejlődése nem más, mint a szüntelenül újraképződő hamis tudati elemek torzító hatásainak fokozatos csökkentése, korrigálása, vagy ahogy Engels írja: „...Ami pedig. . a vallást, a filozófiát stb. illeti, ezeknek történelem előtti, a történelmi korszak által készen talált és átvett állományuk van – abból, amit ma ostobaságnak neveznénk... A tudományok története ezen ostobaság fokozatos kiküszöbölésének, illetve új, de egyre kevésbé képtelen ostobasággal való pótlásának a története."[15] De mi az oka annak, hogy a társadalmi tudat hétköznapi és teoretikus objektivációiban egyaránt szükségszerűen hoz létre hamis tudatelemeket, „badarságokat"? E kérdést – más formában – már tanulmányunk első részében, az elidegenülés és a hamis tudat vizsgálata során felvetettük, itt azonban ismét felmerül, mégpedig a meghatározó okok egy más – ismeretelméletibb – aspektusú megközelítése során.

Az egyik ilyen ok abban rejlik, hogy a társadalmi tudat nem elsősorban a társadalom önreflexiójának „funkcionális szerve", hanem a társadalom aktivitásának szabályozója. Vagyis a társadalmi tudatnak nem az az elsődleges funkciója, hogy a társadalom igazi mivoltát tükrözze, hanem hogy azokról a feltételekről tájékoztasson, melyek közt a társadalom tevékenysége folyik. Ugyanakkor azonban már a társadalmi tudat elemi artikulációiban is felesendül ennek az önreflexiónak az igénye, az, hogy ez az alapjában kifelé, a külvilág tárgyi tevékenység formájában történő átalakítására irányuló aktivitás önmaga természetéről is képet alkosson. A tudati aktivitásnak ebből az „objektumhoz szabottságából" – ami összefonódik magukkal a társadalmi viszonyoknak

természetadta jellegével következik annak lehetősége, hogy a társadalmi tudat objektív adottságokként tükrözzön pusztán eszmeileg létező dolgokat például a transzcendens objektumok egész szféráját teremtve meg a valóság fantasztikus kiegészítéseként. Viszont abból a tényből, hogy a természetadta viszonyok mint külső-idegen erők lényegében idegenül állnak szemben az emberrel az előtörténet folyamán, következik az előbbi jelenség fordítottja: az a kísérlet, hogy az idegenséget antropomorfizáló projekciók rendszerének kialakítása révén illuzórikusan meghaladják. Egyfelől a hamis objektivációk kialakítási tendenciája, másfelől az antropomorfizáló projektálás tendenciája íme ez az objektum és szubjektum viszonyának az a „hasadásos" állapota, amely a hamis tudat legkülönbözőbb megjelenési formáiban legtöbbször kimutatható az ismereti szférában.

A hamis tudati mozzanatok beépülése a társadalmi tudat differenciálódási folyamatába természetesen fékezi funkcionálásának hatékonyságát, s szüntelen korrekciós mechanizmusok közbeiktatását igényli ahhoz, hogy a társadalmi tevékenység szabályozása „át ne billenjen" az irracionalitás szférájába — a kultusz ne szívja fel a praxist. A legfontosabb korrekciós mechanizmus természetesen magának a praxisnak az eredményessége vagy eredménytelensége, amely lehetetlenné teszi, hogy a mindennapos társadalmi tevékenységet döntően eltorzítsák a hamis tudat elemei s a belőlük fakadó illuzórikus tevékenységmódok. Ezek mindig az alapjában laikus praxis kiegészítői (előkészítői, quasi-optimalizálói) maradnak, mint ahogy a hamis tudattartalmak is kiegészítik a világ reális képét, magyarázzák a racionális oksági láncokkal adott pillanatban átfoghatatlan dolgokat. Épp ezért a hamis tudat s a belőle fakadó illuzórikus cselekvés nem egyszerűen csak eltorzítja a valóság képét, rontja a tevékenység hatásfokát, hanem a társadalmi tevékenység és a társadalmi viszonyok szabályozásában betöltött szerepe folytán bizonyos stabilizáló, fenntartó funkciót is betölt a még döntően természetadta viszonyok között egzisztáló társadalmi integrációk életében.[16] Viszont amilyen mértékben feloldódnak a társadalmi aktivitás természetadta korlátai a társadalmi tevékenység hatásfokának növekedése következtében, minél inkább

adva vannak a társadalmi viszonyok racionális áttekintésének legalábbis elvi lehetőségei, annál anakronisztikusabbakká válnak a hamis tudat tartalmai, annál egyértelműbben jelennek meg „badarságokként".

A társadalmi viszonyok racionális áttekintésének lehetősége viszont együtt növekszik a társadalom fejlődésével — ugyanazzal a fejlődéssel, amely a társadalmi tudat vertikális differenciálódási tendenciája mellett (és azzal szerves összefüggésben) életre hívja a másik, a horizontális tagolódás tendenciáját.

Horizontális differenciálódás és társadalmi hierarchia

A társadalmi tudat horizontális differenciálódása lényegében azt jelenti, hogy meghatározott partikuláris társadalmi képletek sajátos, rájuk jellemző és általuk hordozott érdekek, célok, eszmék rendszerét különítik el a társadalmi tudat kezdetben differenciálatlan totalitásának keretében. Ez a differenciálódás végső soron az osztálytudat kialakulásához vezet, de kezdetei az osztálytudat csíráinak és ösztönös megnyilvánulásainak megjelenését jóval megelőző időkbe nyúlnak vissza. Alapfeltételét és kiindulópontját a munkamegosztás csoportviszonylatokban való realizálódása és a munkamegosztás bizonyos elemi szintjén már kibontakozó hatalom-centralizációs tendenciák s az irányító és végrehajtó tevékenységnek legalábbis viszonylagos elkülönülése jelenti.[17] A tevékenységek megosztása (részben biológiai, részben a különböző nemeknek, korcsoportoknak a munkamegosztásban eltérő helyzete alapján, amely kimutatható minden olyan társadalmi integrációban, mely már elérte a legkezdetlegesebb gyűjtögetésre épülő létfenntartási módot meghaladó szintet) szükségszerűen vonja maga után az életmódbeli, a magatartásbeli, a tevékenységekkel és magatartásmódokkal kapcsolatos szokások, normák terén kialakuló különbségeket — a különböző életmódot folytatók csoportjainak tudata viszont (éppen mivel a magatartásszabályozás eszköze) szükségszerűen ezeknek a különbségeknek a kialakulásával kölcsönhatásos viszonyban fejlődik.

A társadalmi tudat horizontális differenciálódási folyamata elsődlegesen a társadalmi szerepek megjelenésével indul meg. A társadalmi szerep – véleményünk szerint – épp olyan alapvető kategória a társadalmon belüli személyi viszonyok értelmezésében, mint a panel a tevékenység szubjektív „hátterének" értelmezésében. E kategória számunkra részben többet, részben mást jelent, mint a polgári szerepelméletek képviselői s mint azok egyes marxista bírálói számára.[18] E kategória számunkra a társadalom személyi viszonyainak azokat a „csomópontjait" jelenti, amelyek bizonyos tipikus magatartásmintákban és viszonyulásmódokban exteriorizálódnak. A legprimerebb társadalmi szerep természetesen a férfi, női és gyermeki szerep, mely a társadalmi integrációkban korántsem csak a biológiai különbségeket fejezi ki, hanem az azokra épülő tevékenységbeli és az utóbbiakkal kölcsönhatásosan differenciálódó magatartás- és viszonyulásbeli különbségeket és ezeknek a személyi viszonyokban való exteriorizációit. A társadalmi munkamegosztás fejlődése, illetve már a homogén tevékenységformákon (például a vadászaton, halászaton) belül kialakuló kooperáció fejlődése is maga után vonja a társadalmi szerepek további differenciálódását. Még tovább folytatódik a differenciálódás akkor, amikor az adott társadalom már képes volt azt a legminimálisabb többletterméket előállítani, ami elégséges a termelésben már közvetlenül részt nem vevő, de a társadalmi tapasztalatokat megőrző és átadó idősebbek életben tartására és funkcionáltatására. Ennek megjelenése rendszerint egybeesik a társadalmi szabályozásnak (éppen a kultúra transzlációjának lehetőségei növekedésével arányos) szervesebbé válásával, a tradicionális társadalomszabályozás normatív szintre emelésével és a normarendszernek a kezdetleges transzcendenciák rendszerével történő összekapcsolásával, szakrális alátámasztásával.[19] Ez viszont együtt jár a normák őrzéséhez és érvényesítéséhez kapcsolódó társadalmi szerepek kialakulásával, amelyek általában szakrális funkciókat is magukba foglalnak és szorosan összefonódnak a társadalmi tevékenység irányításának ekkor már viszonylagos önállósággal bíró szerepköreivel. Vagyis a szerepkörök differenciálódása együtt jár az azonos vagy hasonló szerepkört betöltő egyedek bizonyos

számának kialakulásával, és e csoportok szokásai, tradíciói, normái a maguk összességében olyan sajátos tudati integrációkat alkotnak, amelyek a társadalmi tudat totalitását óhatatlanul szegmentálják, különböző szektorokra bontják fel.

E szektorok az irányítási és végrehajtási, a szellemi és fizikai tevékenységformák legalábbis csíraformában megjelenő elkülönüléséig (amely már a törzsi szervezetekben is megjelenik és a szakrális burokban létező információtárolási, döntéselőkészítési és döntéshozatali funkcióknak külön testületek funkciójaként való részbeni megjelenésében ölt testet) lényegében — ha olykor bizonyos konfliktusok között is — egymást többé-kevésbé harmonikusan kiegészítve egzisztáltak. Amint azonban a fenti elkülönülési tendenciák bizonyos előjogok kisajátításához vezettek (s ez már történelmileg egybeesik az osztálytársadalmak kialakulását előkészítő társadalmi egyenlőtlenségek fokozatos kibontakozásának történelmileg igen hosszú folyamatával), a társadalmi tudat horizontális differenciálódása összekapcsolódik a társadalom objektív szerkezetének hierarchizálódásával, a társadalmi stratifikáció eredményeként kialakuló szerkezetiség pedig a társadalmi tudat szektoraiban is létrehozza az egymással egyre inkább ellentétbe kerülő csoportérdekek, célok, törekvések emocionális, motivációs struktúráit. Mindez végső soron objektív szinten a társadalom osztálytagozódásának kialakulásához, a társadalmi szubjektivitás szférájában pedig ahhoz a kettős tendenciához vezet, amelynek egyike a társadalmi tudat szférájában az osztálytudat kialakulásának hosszú történelmi folyamatában nyilvánul meg, másika pedig az objektíve osztályokra szakadt társadalom belső ellentmondásainak tudati szinten (a hamis tudat mechanizmusainak beiktatásával) történő feloldására irányuló ideologikus törekvésekben.

A társadalmi tudat horizontális tagozódása tehát — mint erre fentebb utaltunk már — egyrészt szorosan összefonódik a tudat vertikális fejlődésével, hiszen a horizontális differenciálódásban szerepet játszó tradíciók, normák, s az ezeket magyarázó hamis tudati elemekkel átszőtt mitológiák majd ideológiák a vertikális differenciálódás kontinuitását feltételezik, másrészt szorosan

kapcsolódik a társadalmi szervezet vertikalizálódásához, a társadalmi szerkezet hierarchizálódásához, ami ugyanakkor messzemenően visszahat a társadalmi tudat vertikális differenciálódására is, mindenekelőtt a szellemi és fizikai munka elkülönülése nyomán bekövetkező nagymérvű fejlődés révén, amely az elvont gondolkodás és az ismeretek rendszerezésének fokozatosan kibontakozó tendenciáiban valósul meg, s a tudatformák divergálódásában döntő szerepet játszik.

Igen bonyolult kölcsönhatási rendszerről van szó tehát, amelyben az elsődleges, a végső soron meghatározó szerepet magának a társadalmi viszonyok rendszerének a praxis mozgását követő változásai játsszák. Ez az objektív rendszer határozza meg a szubjektív szféra vertikális és horizontális differenciációját egyaránt. Ezen belül ugyanakkor a társadalmi tudat differenciálódási tendenciái is szorosan összekapcsolódnak és egymással kölcsönhatásban vannak.

E problémakomplexumon belül külön tisztázást igénylő kérdés, hogy miért kapcsoltuk a társadalmi tudat horizontális irányú differenciálódását a társadalmi szervezet vertikalizálódásához, a társadalom szerkezetének hierarchizálódási tendenciáihoz. Ez a társadalmi szerkezet és a társadalmi tudat szerkezetének egymáshoz való viszonyát lényegileg érintő kérdés. A társadalmi tudat problematikájának leegyszerűsített megközelítése ugyanis azt sugallná, hogy a társadalmi szerkezet hierarchizálódása, a társadalmi tudat partikuláris szerveződéseinek (a csoport-, réteg-, majd osztálytudatnak) kialakulása vertikális folyamat: egyik a másikra épül, vagyis ahogyan a társadalom hierarchizálódásával létrejönnek az egymás „felett" (vagy „alatt") elhelyezkedő csoportok, rétegek, úgy ezek tudatisága is hasonlóan viszonyul egymáshoz. Ezt az a tény is megerősíteni látszik, hogy a tudat az osztálytársadalomban elsősorban az uralkodó osztály tudata. Ám az uralkodó osztálynak (vagy rétegeknek) is megvan a maga hétköznapi tudata és az elnyomott rétegek tudatának sajátosságai is befolyásolják a teoretikus tudat mozgását, fejlődését. Valójában a tudati vetületek (a társadalmi tudat partikuláris szerveződései) egymást áthatják és olykor egymást átfedve, de nem egymásra, hanem egymásba

épülve egzisztálnak, mégpedig egy sajátos dinamikus kölcsönhatási rendszerben, amely a társadalom objektív ellentmondásainak megfelelően vagy konfliktuózus alapjellegű, vagy működik viszonylagos harmóniában. Hogy fejtegetésünkben kissé előreugorva az osztálytudat dinamikájának szférájából vegyünk egy szemléltető példát: egy feltörekvő új osztály tudata egyáltalán nem a korábbi osztálytudatokra épül rá — ha bizonyos elemeket abszorbeál is azokból —, hanem a régebbi osztálytudatokból válik ki. Az, amire ráépül, nem egy megelőző partikuláris tudati integráció, hanem saját praxisának ontológiai bázisa, az e praxisnak megfelelő társadalmi viszonystruktúra. Másrészt: egy meghatározott osztály objektív organizációján belül kialakuló csoporttudati integráció nem egyszerűen eleme az osztálytudatnak — nem egy kis doboz a nagy dobozban[20], hanem abból meghatározott objektív partikularizáló tényezők hatására differenciálódó organizáció, amely — megint csak meghatározott objektív tényezők hatására — konfliktuózus vagy harmonikus módon kapcsolódik az osztálytudatban megnyilvánuló érdekekhez, célokhoz, törekvésekhez.

De hogy a horizontális differenciálódás kezdetibb stádiumainál maradjunk: az osztálytagozódás kibontakozásakor például a szellemi tevékenységre specializált papi testületek, noha az adott társadalom összudását halmozták fel, tárolták és „kezelték" a maguk sajátos szakrális módjain, „saját" rétegtudatukat illetően nem „ráépültek" a fizikai tevékenységre specializált rétegek tudatára, hanem ezek hétköznapi tudatelemekből szövődő partikuláris tudatiságától eldifferenciálódott az ő rétegtudatuk, amely a társadalmi tudat totalitásához képest éppúgy csak partikuláris. Más kérdés, hogy a papi testület mint szociológiai partikularitás egy más dimenzióban, a társadalmi szerkezet hierarchizáltságának dimenziójában csakugyan „rátelepül" a fizikai munkára specializált – kizsákmányolt – rétegekre, és a világi uralkodó rétegekkel szövetségben uralkodik felettük.

Azt mondottuk, hogy a társadalom hierarchikus szerkezetének kibontakozásával a társadalmi tudat vertikális és horizontális differenciálódása két tendenciát hív életre a társadalmi tudat szerveződésében: egyrészt azt, amely az osztálytudat kibontakozásához vezet, másrészt azt, amely az osztálytagozódás tudati szinten történő homogenizálására vagy legalábbis az osztályellentétek elmosására irányul. E problematikát a maga bonyolultságában csak tanulmányunk következő részében tudjuk elemezni, miután behatóbban foglalkoztunk a szükségletek, érdekek, társadalmi célkitűzések és értékek dialektikus viszonyával a társadalmi lét és a társadalmi tudat kölcsönhatásának rendszerében. Mégis, már itt, a társadalmi tudat szerkezeti differenciálódási folyamatának vizsgálatában érintenünk kell az osztálytudat és az ideológia viszonyának bizonyos vonatkozásait.

Mindenekelőtt világosan kell látnunk, hogy az osztálytudat korántsem homogén kategória. Hogy egyáltalán vizsgálni tudjuk a problémát, eleve meg kell különböztetnünk egy-egy osztály hétköznapi tudatát, teoretikus tudatát, és — a kizsákmányolt és kizsákmányoló osztályok antagonizmusa esetén — e két tényezőt az adott kor domináns ideológizációs tendenciáival összefüggésben kell vizsgálni.

Nem kétséges ugyanis, hogy objektíve létező osztályok egész sora nem rendelkezett kiforrott — tehát a teoretikus kidolgozottság szintjén megjelenő — osztálytudattal. Megint csak bizonyos mértékig előreugorva fejtegetéseink menetében le kell szögeznünk: teoretikus szinten kiforrott osztálytudattal csak a proletariátus rendelkezik, az is csupán a tudományos szocializmus elméletének elsajátítása hatására. A kapitalizmust megelőző valamennyi osztályformációra az volt a jellemző, hogy az elnyomott osztályoknak megvolt a maguk hétköznapi tudata, amelyben a hétköznapi tudat sajátos objektiváció-rendszereiben — közvélemény, közhangulat, kollektív indulatok formájában — megfogalmazódtak aktuális szükségleteik, hiányérzeteik, érdekeik bizonyos vonatkozásai, de ezek vagy nem tudtak teoretikus szintre emelkedni,

vagy ha igen, akkor elvesztették specifikus osztályjellegüket, átalakultak olyan ideológiákká, amelyekben az osztályok objektív helyzetét és érdekeit, törekvéseit tükröző eszmei elemek keveredtek ezekkel az érdekekkel, törekvésekkel ellentétes, azokat paralizáló eszmei mozzanatokkal, és ennek hatására olyan sajátos kompromisszumos programok jöttek létre, amelyekben egybemosódott a tulajdonképpeni osztályjelleg az ideológikus jelleggel. Ami viszont az uralkodó osztályokat illeti, ezek tudatában is az osztályjelleg döntően a hétköznapi tudat szféráiban és objektivációiban jelent meg – előítéletek képében, a hatalom birtoklásának „természetessége" tudatában, az osztályszolidaritás érzésében. Az uralkodó osztályok szellemi tevékenységre specializált rétegeiben ugyanakkor azonban kialakul a teoretikus osztálytudat kimunkálásának tendenciája, de ez rendszerint olyan teológiai vagy filozófiai rendszerekben öltött testet, amelyek csak közvetve fejezték ki az adott uralkodó osztály érdekeit, közvetlenül – ideológikus voltukból kifolyólag – mint egyetemes emberi érdekeket kifejező, osztályfeletti vagy osztályokat összekapcsoló eszmék rendszerei jelentek meg.[21]

Mindez részben abból következik, hogy az osztályok sohasem statikus képletek, hanem állandóan mozgásban levőek, részben pedig abból, hogy egészen a kapitalizmus kifejlett formájáig az osztályok még megközelítően sem homogén alakulatok – hiszen még a polgári társadalomban sem azok! –, hanem rendkívül bonyolult rétegszerveződések integrációi. Ennek a két ténynek a társadalmi tudat szerveződésében rendkívül fontos konzekvenciái voltak. Az osztályok állandó mozgása és átrétegeződése – amely persze Európában nagyobb mérvű és gyorsabb történeti folyamatok keretében ment végbe, mint a látszólag úgyszólván mozdulatlan ázsiai termelési mód osztályviszonyai közt – két tendenciát hordozott magában. Egyrészt megnehezítette az éppen legelnyomottabb rétegek társadalmi tudatának szerveződését, másrészt megkönnyítette, hogy az éppen felfelé törekvő rétegek a maguk teoretikus szintre emelt osztálytudatát mint össztársadalmi tudatot totalizálhassák. Ennek persze az is alapot adott, hogy bizonyos feltörekvő rétegek, osztályok bizonyos történelmi pilla-

natokban valóban időlegesen összemberi haladást is szolgáló, az ember nembeli lényegi erőinek kibontakozását objektíve elősegítő társadalmi aktivitást fejtettek ki. Az osztályok inhomogenitása ugyancsak két tendenciát táplált, amely szervesen összefonódott az előbbi kettővel: egyrészt gátolta a különböző rétegeknek a termelésben elfoglalt helyzetük tudatosítását és elősegítette a réteg- és csoporttudatformák (gyakran ősibb réteg- és csoporttradíciók továbbéltetése formájában való) hegemóniáját az osztálytudat tágabb integrációjával szemben, másrészt elősegítette objektíve különböző vagy éppen ellentétes érdekű rétegek illuzórikus kollektivákba való egyesítését olyan hamis tudati szerveződések (mindenekelőtt a vallási tudatforma) közvetítésével, amelyek egy illuzórikus kollektivitás-tudatban oldották fel (részint összebékítve, részint spirituális szférákba transzformálva) a hétköznapi tudatban nyers formákban megjelenő vágyakat, félelmeket, reményeket.

A társadalmi tudatnak ezek a – végső soron a társadalmi lét ellentmondásosságából táplálkozó – ellentmondásos szerveződési tendenciái egyfelől a társadalmi progressziót fékező, kerülő utakra terelő hatást kifejtő funkciót adnak a társadalmi tudat differenciálódásának. Másfelől azonban azt is látnunk kell, hogy a torz, kerülő utakat követő tudati fejlődésben nem csupán egyszerűen a társadalmi realitások elleplezésének, illuzórikus burkokban való kifejezésének tendenciája húzódik meg, hanem az is, hogy a társadalmi tudat ezekben a burkokban az emberi nem végső egységének, a nembeliség mozzanatának kifejezésére tesz tapogatózó kísérleteket. Természetesen ezt az egységet, ezt a nembeli totalitást az osztálytársadalmakban lehetetlen adekvát módon tudatilag tükrözni mindaddig, amíg ki nem alakul egy olyan osztály, amely ténylegesen alkalmas az emberiség nembeli egységének realizálására, a társadalom osztályokra szaggatottságának meghaladására. S a társadalom fejlődésének (s ezen belül a társadalmi tudat fejlődésének) dialektikája éppen abban rejlik, hogy az emberi nem egysége megvalósításának (s ezen belül egy reális kollektivitást kifejező társadalmi tudat kialakulásának) előfeltétele a társadalom polarizáltságának teljes és következetes feltárása, az osztályérdekek és célok antagonizmusának kíméletlen leleplezése, vagyis

az osztálytudat teoretikus szinten történő tudományos kimunkálása. Ezt a feladatot valósította meg objektív síkon, a társadalom létének szférájában a proletariátusnak osztállyá szerveződése, az osztálytudat kimunkálásának szférájában pedig a tudományos szocializmus létrejötte.

Ebből viszont az is következik, hogy a tudományos szocializmus dolgozta ki az első olyan világnézetet, amely nem egy osztály képzelt totalitását tételezi, de nem is különböző osztályok illuzórikus kompromisszumát általánosítja ideológiává, hanem az emberiség reális lehetőségeit igyekszik reális társadalmi programként megfogalmazni. Ez a megállapítás viszont felveti a világnézetek és a társadalmi tudat viszonyának kérdését, amely a társadalmi tudat történelmi differenciálódási folyamatában oly fontos szerepet játszott.

Fentebb említettük, hogy a társadalmi tudat vertikális differenciálódása egymásra épülő, egymást korrigáló világképek sorában realizálódik végső soron. E világképek azonban – mint erre is már utaltunk – nem légüres közegben felépülő modellek a valóságról, hanem a horizontálisan differenciálódó társadalmi tudat szférájában meghatározott helyzettel rendelkező képződmények. Olyan képződmények, amelyeket meghatározott osztályok, rétegek tudata termel ki – létük által iniciálva és végső soron azáltal determinálva. Természetesen ez nem jelenti azt, hogy ezek a világképek ne közelítenék meg egyre jobban a valóság lényegét – ez egyszerűen alapfeltétele annak, hogy az alapjukat képező és rájuk épülő gyakorlati tevékenység hatásfoka növekedhessék, márpedig ez a növekedés történelmi tény, amelyet az egész gazdasági, technikai, tudományos haladás bizonyít. Ugyanakkor – mint ezt a világképeknek a társadalmi tudat vertikális differenciálódási folyamata eredményeként való interpretálása során már megemlítettük – ezek mindig tükrözik a praxis emocionális-motivációs elemeit is, „az ember helyzetét a világban", s minél kezdetlegesebb e világkép (vagyis minél korlátozottabb „természetadta" társadalmi viszonyokra épül), annál inkább „rászorul" a hamis tudati kiegészítésekre, annál inkább dominálnak bennük a hamis objektivációk és az antropomorfisztikus projekciók. Ebből következően

a világkép mindig világnézet is egyúttal — a világnak egy meghatározott pozícióból való szemlélete, „értelmezése". A világkép e világnézet-jellegre épp azáltal tesz szert, hogy beépül a társadalmi tudat horizontális tagolódásának rendszerébe, hogy nem „általában" vett kép az objektumokról, hanem meghatározott társadalmi organizációk sajátos nézetei, érzelmei, indulatai által töltött eszmei struktúra.

Ha már most mégis megpróbálnánk körvonalazni azt a sajátos többletet, amelyre a világkép azáltal tesz szert, hogy a társadalmi tudat horizontális szerveződésében meghatározott „pozíciót" foglal el, akkor azt mondhatnánk, hogy épp e pozíció révén a világról — s benne az emberről — alkotott nézetek, elképzelések összekapcsolódnak bizonyos határozottabb vagy határozatlanabb, ösztönösebb vagy tudatosabb, realisztikusabb vagy utópisztikusabb társadalmi programokkal, a társadalom feladatairól, perspektíváiról, a társadalmi cselekvés lehetőségeiről, értelméről, az ember hivatásáról, feladatairól kialakított elképzelésekkel. Ott, ahol ezek a nézetek, elgondolások bizonyos programszerűséget öltve jelennek meg a világról alkotott gondolati kép struktúrájába ágyazódva vagy ahhoz kapcsolódva, ott beszélhetünk ideológiákról.

Mármost ha a világnézetek történelmi fejlődését vizsgáljuk, akkor azt láthatjuk, hogy az ideológiák mindaddig, amíg a történelmi fejlődés ki nem alakította azt a társadalmi osztályt, amely az ember nembeli lényegi erőinek kibontakozásával azonos irányban tud tartósan tevékenykedni, s azt az elméletet, amely ennek az aktivitásnak adekvát eszmei regulátora lehet, szükségszerűen olyan programok maradtak, melyek részint a valóságos osztályellentétek illuzórikus meghaladását, a reális ellentmondások feloldásának transzcendens módját tűzték ki célul — s ennek során az ember sorsáról, hivatásáról, a történelem törvényszerűségeiről sajátos hamis tudati elemekkel átszőtt elgondolásokat építettek ki —, részint egyetlen osztály céljait, érdekeit tételezték egyetemes emberi érdekekként, célokként, az „emberi természet" lényegéből következő adottságokként és lehetőségekként. Ezért a tudományos szocializmus előtti ideológiák megjelenhettek transzcendens misztikus vagy pszeudo-racionális üdvtörténeti koncepciók képében

(az utóbbiakban – mint pl. Aquinói Tamásnál – rekonstruálódnak bizonyos korábbi organisztikus elképzelések a társadalmi partikularitások egymás tevékenységét harmonikusan kiegészítő együttműködéséről, amelyek összességükben egy transzcendens isteni terv megvalósulását szolgálják), de megjelenhettek látszólag tisztán racionális ontológiai előfeltevésekre támaszkodva (mint a klasszikus polgári filozófiák társadalomelméleteiben, pl. Montesquieunél vagy határozottabban aktivisztikus színezettel Rousseaunál). Tekinthették kiindulópontként és alapmintaként a cogito principiumát, a Természet rendjét, öltözhettek a tiszta logika (Hegel) vagy a lapos szcientizmus vértezetébe (Comte, Spencer). Mindez nem változtatott azon a tényen, hogy e programok természetesen különböző tudásszintekre támaszkodva, a társadalmi tudat különböző fejlettségű objektivációs rendszereiből merítve gondolati apparátusukat és bizonyító tényanyagukat – jobbára megmaradtak az illúziók síkján.

A tudományos szocializmusban megjelenő tudományos világnézet épp *emek* az illúziókkal átszőtt ideológikus jellegnek meghaladásában válik tudományossá, közvetlenül azáltal, hogy a „fejéről a talpára állítja" a társadalmi tudatot, felismeri a társadalmi szubjektivitás valódi meghatározóit, az emberi aktivitás valóságos mozgatórugóit. Ez egyszersmind az objektív és a szubjektív mozzanatok dialektikájának feltárását és valóságos megértését feltételezi.

3. Az objektív és szubjektív dialektikája a társadalmi tudatban

Az alábbiakban kísérletet szeretnénk tenni annak megközelítésére, hogy a társadalom objektív mozgásának sajátosságai, a társadalmiság történelmileg bővített újratermelésének (a marxi értelemben vett termelésnek mint olyannak) legfontosabb mozzanatai, egymással kölcsönhatásban levő oldalai miként tükröződnek vissza a társadalmi tudat szerveződésében, milyen sajátos tudati szerkezeteket hoznak létre s azok hogyan épülnek be az újratermelés folyamatának regulációjába.

A társadalmiság újratermelésének két legfontosabb, egymást kiegészítő oldala a termelőerők bővített újratermelése és a termelési viszonyoknak a termelőerők fejlődési folyamata által meghatározott újratermelése, illetve – a termelőerők lényegi változásai nyomán – átalakulása, új termelési viszonyok kialakulása. A termelőerők fejlődése keretében, e fejlődéshez kapcsolódva megy végbe a szükségletek és azok kielégítésmódjainak differenciálódása, a termelési viszonyok változásaihoz viszont az elosztás történelmileg változó formái kapcsolódnak. A társadalmi tudat a szükségletkielégítéshez és a szükségletkielégítő társadalmi tevékenység produktumainak elosztásához kapcsolódó regulatív mechanizmusok, s e mechanizmusok funkcionális bázisát alkotó tudati szerkezetek egymással kölcsönhatásban álló rendszerét alakítja ki. E rendszer legfontosabb elemei a társadalmi célkitűzések és az érdekek, amelyek egyszersmind az objektív és szubjektív dialektikájának sajátos „csomópontjai" is.

Az emberi szükségletek a marxi kutatások fényében mindenekelőtt két sajátosságot mutatnak: 1. az ún. biológiai szükségletek kielégítésmódja történelmileg változó és egyre bonyolultabb közvetítéseket feltételező formákat ölt, vagyis mind bonyolultabb anyag- és eszközrendszer mozgatása révén, s a természeti szükségletkielégítési módoktól mindinkább eltérő formák között elégülnek ki a szükségletek, 2. ennek során mindazon az alapvető szükségletekhez viszonyítva közvetítő jellegű tárgyi- és tevékenységszférák, amelyek a szükségletkielégítésnek eredetileg, primitívebb formáikban eszközeik voltak, maguk is szükségleti tárgyakká, létrehozásuk és működtetésük pedig maga is szükségletté válik. Vagyis az emberi szükségletek – kielégítésmódjuk differenciálódásának történelmi folyamatában – változnak és gazdagodnak.

Mindez a praxis síkján egyre bonyolultabb és sokoldalúbb teljesítmények egymásba fonódó rendszerét jelenti, amely a praxis teleologikus jellegéből következően a társadalmi tudatban mint célok kitűzése, megközelítése, mint célok megközelítésében elért eredmények s mint ilyen eredmények igénye jelenik meg. Az objektív és szubjektív mozzanat dialektikájának legelső és legsajátosabb megnyilvánulása a társadalmi tudatban az, hogy a szükségletek, kielégítésüknek éppen adott módjaival összefonódva, mint célstruktúrák jelennek meg a társadalmi szubjektivitás szférájában. A célstruktúrák sajátos, kognitív és motivációs mozzanatok szerves egységéből építkező szerveződések, amelyek egyszersmind szervezik a cél elérésének eszközrendszerét, az eszközök elsajátításának folyamatát és egy sajátos szociokibernetikai negatív visszacsatolási rendszeren belül szervezik a teljesítés ellenőrzését, a társadalmi tevékenység teljesítményeinek értékelését.[22]

E célstruktúrák elsődlegesen nem mint egyének vagy csoportok célkitűzései, hanem mint meghatározott szükségletkielégítő tevékenységformák immanens céljai alakulnak ki, és csak a munkamegosztás történelmi folyamatába ágyazva válnak csoportok, egyének célkitűzéseivé. A társadalom differenciálódásával, a különböző tevékenységekre specializált partikuláris társadalmi szer-

veződések létrejöttével együtt differenciálódnak a célstruktúrák, alakulnak ki a társadalom partikuláris szerveződéseinek speciális célstruktúrái, amelyek azután — az individualizáció előrehaladásával — az egyéni célok kialakulását is életre hívják. Ez a társadalmi tudat horizontális szerveződéséhez kapcsolódó differenciálódás összefügg a társadalmi tudat vertikális irányú szerveződésével is: ennek előrehaladása lehetővé teszi mind speciálisabb, a teoretikus tudat különböző formáihoz kapcsolódó célstruktúrák kialakulását: pl. a speciálisan gazdasági tevékenység önálló célstruktúráinak elválását a tevékenységet pl. etikai-morális síkon szabályozó magatartásmódok célstruktúráitól, az elméleti tevékenység célstruktúráinak önállósulását stb. Mindez természetesen hosszú és bonyolult történelmi fejlődés eredménye.

Ugyanennek a történelmi fejlődésnek a folyamatában ugyanakkor végbemegy a differenciálódó célstruktúrák integrációja is. Kialakulnak olyan általánosabb célkitűzések, amelyek a különböző tevékenységformákhoz és társadalmi partikularitások létéhez kötött célstruktúrák egész rendszerét „fogják össze". A célstruktúráknak ez az integrálódása - az osztálytársadalmakban többnyire vallási vagy más ideologikus közvetítésekkel — létrehozza az általános társadalmi célkitűzések kialakításának történelmi lehetőségeit.

Az ideologikus közvetítéseknek beiktatódása következtében az osztálytársadalmakban az általános társadalmi célkitűzések általában az illúziók rendszerével fonódnak össze, amelyek az adott történelmi helyzettől, az osztályharc éppen adott frontrendszerétől, az illúziókat „kitermelő" társadalmi partikularitás történelmi pozíciójától függően lehetnek olyanok, amelyek hamis tudati burkaik ellenére bizonyos haladó társadalmi mozgásokat segítenek elő, vagy olyanok, amelyek a társadalmi haladás ellen dolgoznak. Ezt a jelenséget más vonatkozásban — az ideológiákban testet öltő társadalmi programok vonatkozásában, melyek természetesen mindig magukban foglalnak ilyen társadalmi célkitűzéseket — még alaposabban meg kell vizsgálnunk. Itt most azt szeretnénk megvilágítani, hogy a célstruktúrák szerveződése hogyan hat vissza a praxisban meghatározott helyet elfoglaló társadalmi partikularitások tudati szerveződésére.

A hatás lényegében abban áll, hogy a különböző társadalmi részek tudatában a célok rendszerének más és más elemei válnak domináns jellegűvé. Ebből egyrészt az következik, hogy a partikularizálódott társadalmiság keretei között egy-egy részintegrációban más és más igényszintek, a tevékenységgel kapcsolatban más más elvárások alakulnak ki, amelyek az elsajátítás és a tevékenységstruktúra — természetesen a termelőerők állapotától alapvetően meghatározott és a kooperáció társadalmi rendszere által közvetített — különbözőségeiben nyilvánulnak meg, ez viszont az értékelés szférájában is különbségeket hoz létre. Másrészt a domináns célstruktúrák partikularizálódása a társadalmi célkitűzéseknek is más-más aspektusait „emeli ki" egy-egy partikuláris társadalmi integráción belül, más értelmezési lehetőséget teremt azok számára.

Úgy tűnnék tehát, mintha a célstruktúrák differenciálódása — amely magában foglalja a szükségletek és kielégítésmódjaik viszonylagos differenciálódását is — lenne az a legfontosabb tényező, amely az objektíve létező társadalmi partikularitások (csoportok, rétegek és egy sajátos vonatkozásban az osztályok) partikuláris tudati szerkezeteinek kizárólagos meghatározója. Valójában azonban a helyzet ennél bonyolultabb, mert e partikularizálódási folyamatba messzemenően beleszólnak az elosztás módjainak történelmi változásaihoz kapcsolódó tudati struktúrák is.

Az érdek objektivitása és szubjektivitása

A célstruktúrák szerveződését a fentebb vázolt összefüggésrendszerben a társadalmi tevékenység kooperatív, munkamegosztásra épülő szerkezeti differenciálódásából vezettük le. Ugyanez a differenciálódás ugyanakkor szükségszerűen létrehozza azokat a tudati szerveződéseket, amelyek az elosztás történelmi módjainak változásaihoz kapcsolódva, ezen változások alapján fejlődnek ki.

Az elosztás problematikája — történelmileg szemlélve — maga is rendkívül bonyolult és sokrétű:

1. Magában foglalja a termelési eszközök elosztásának módját, miként jét, amely korántsem csak abban a kifejlett formában érvényesül, amely az osztálytársadalomban jelenik meg, ahol a termelési eszközök tulajdona meghatározott osztály — a mindenkori uralkodó osztály — kezében koncentrálódik. Ez a polarizálódás éppúgy hosszú történelmi folyamat végeredménye, mint maguknak a termelési eszközöknek az a fejlettségi foka, az a hatékonysága, amely mellett az ilyen polarizáció egyáltalán létrejöhet. A termelési eszközök – szerszámok, fegyverek — elosztásának problematikája, ha csíraformában is, de mindenütt felbukkan, ahol kialakul a termelési eszközöknek bizonyos munkamegosztás keretében történő szervezett előállítása, minden olyan társadalmi integrációban, ahol már nem minden egyes egyed önmaga állítja elő szerszámait, fegyvereit, ahol — bármilyen kezdetleges, elemi formában – de kialakul a szerszámkészítésre, vagy arra is specializált egyedek köre, s ahol az ezek által előállított eszközök személyközti elosztásában egyesek előnyösebb, mások hátrányosabb helyzetbe juthatnak.[23]

Úgy látszik tehát, hogy ez az elosztási probléma már akkor is felmerül az osztálytársadalom kialakulását megelőzően, amikor még nem beszélhetünk a termelési eszköz tulajdonáról, legfeljebb bizonyos eszközök személyi használatának „jogáról", s még akkor is fennáll, amikor már megszűnt a termelési eszközök magántulajdona. Például a már köztulajdonban levő nagyüzem keretei között is kialakulhatnak bizonyos elosztási problémák abban a vonatkozásban, hogy melyik üzemrész, műhely, munkacsoport kapja meg a modernebb munkaeszközöket, melyik számára biztosítják a zavartalanabb anyag- és szerszámellátást, tehát mindazon feltételeket, amelyek révén a csoport vagy egyed az elosztás egy más szférájában — a javak, illetve a jövedelem elosztása terén — esetleg előnyhöz juthat egy másik csoporttal szemben.

2. A termelési eszközök elosztásával — mint már itt láthatjuk — a legszorosabb összefüggésben van a javak elosztásának a problematikája. Ez az árutermelés és pénzgazdálkodás viszonyai között gyakorlatilag mint jövedelemelosztási probléma jelentkezik. Az itt megnyilvánuló elosztási problematikát döntően és alapvetően természetesen a termelési eszközök tulajdonának mineműsége, a tu-

lajdonviszonyok jellege határozza meg. De beleszólnak más tényezők is – különösen ott, ahol még nem alakult ki a magántulajdon, illetve ahol már megszűnt vagy megszűnőfélben van a termelési eszközök magántulajdona. Ez utóbbi tényezők közül megemlítettük a termelési eszközök használatában jelentkező elosztási problémákat. Ezeknél jelentősebb hatással van az egyre inkább termelőerőként működő tudás, a szakmai ismeretek és tapasztalatok különbözőségének befolyása a termék- vagy jövedelemelosztásra.

3. A jövedelemelosztás problematikája szervesen – bár nem mindig közvetlenül – összefonódik a társadalmi státusok megosztásának problematikájával. Az a tény, hogy a szellemi és fizikai tevékenység, az irányítás és a végrehajtás megosztása a nagyipari struktúra és az államszervezet szükségszerű fennmaradása következtében lényegesen túléli a termelési eszközök magántulajdonának megszűnését, és összekapcsolja az ismeretek egyenetlen elosztásának a tőkés tulajdonviszonyokat ugyancsak túlélő tendenciájával, azt eredményezi, hogy a különböző társadalmi státusoknak viszonylag önálló, a tulajdonviszonyoktól független hierarchiája fennmarad. Ez egyrészt befolyással van a javak (a jövedelem) elosztására, másrészt meghatározza a hatalom elosztásának jellegét is.

4. A hatalom elosztása ugyanesak olyan elosztási probléma, amely megelőzi a termelési eszközök magántulajdonának létrejöttét, de túl is éli ennek megszűnését. Ennek az elosztási problémának a magva abban a tényben rejlik, hogy a társadalom bármely (gazdasági, politikai, államigazgatási stb.) szférájának irányításában megnyilvánuló rendelkezési jogokat – amelyek a hatalom egy sor másodlagos megnyilvánulási lehetőségét is magukba gyűjtik – egyetlen osztály sem gyakorolja közvetlenül és a maga egészében. Teljességgel elkerülhetetlen, hogy az uralkodó osztály meghatározott szervezetek, e szervezetek meghatározott irányító testületek, e testületek meghatározott vezetői státusok közvetítésével gyakorolják a hatalmat a társadalmi lét bármely szektorában. Ezek az integrációk szükségszerűen hatalmi centrumok is, amelyek még abban az esetben is, ha alapvető céljaik, tevékenységi irányuk egybeesik az osztálynak vagy a társadalomnak mint totalitásnak

mmanens céljaival, mint partikularitások részint belső integrációs tendenciákkal, másrészt kifelé ható differenciáló tendenciákkal rendelkeznek. Ezek az integrálódási és differenciálódási tendenciák annál erősebbek, minél nagyobb mérvű a társadalom általános partikularizáltsága, s annál inkább gyengülnek, minél inkább feloldódik ez a partikularizáltság.

A szükséglet-kielégítés és az elosztás objektív dialektikájának szubjektív vetületeit, interiorizáció-módjait vizsgálva úgy tűnik, mintha a célstruktúrákként jellemzett tudati szerkezetek elsősorban – ha nem is kizárólagosan – a szükséglet-kielégítésre irányuló tevékenységből „nőnének ki" és a szükséglet-kielégítés társadalmi folyamatának differenciálódásával alkotnának bonyolult, többszintű tudati organizációt, viszont az elosztás szféráiban alakulna ki az objektív és a szubjektív dialektikájának az a „csomópontja", amelyet az érdek fogalmával szoktunk jelezni. Úgy tűnik, hogy az érdek problematikája legközvetlenebbül és legszorosabban az elosztás szférájában potenciális vagy manifeszt formában jelentkező egyenetlenségekhez, az előnyszerzés vagy hátrányszenvedés lehetőségeihez kapcsolódik.

Bármely oldalról vagy aspektusból vizsgáljuk ugyanis az érdek kategóriáját, a mélyén mindig valamilyen elosztási problémára bukkanunk. Az egyéni (vagy a csoport-) érdek szférájában ez mint az egyén (ill. a csoport) minél kedvezőbb részesedése vagy részesedési lehetősége jelentkezik termelési eszközökből, javakból, tudásból, hatalomból stb. Az osztályérdek fogalmában viszont meghatározott osztály tudatos vagy öntudatlan igénye fejeződik ki arra vonatkozólag, hogy maga határozza meg az elosztás egész rendszerét, annak valamennyi szférájában. Ez eltérhet vagy egybeeshet – időlegesen, mint például a feltörekvő polgárság esetében, tartósan, mint a feltörekvő proletariátus esetében – az össztársadalmi érdekkel. Az össztársadalmi érdek viszont végeredményben megint csak elosztási, mégpedig egyetemes elosztási problémát jelent, s végeredményben mindazon célokat integrálja, amelyek megvalósítása mindenki számára jobb, kedvezőbb elosztási viszonyokat teremt.

Az össztársadalmi érdekben azután sajátosan egyesül s végső fokon feloldódik a termelés és elosztás, a céloknak és érdekeknek, ha nem is elválaszthatósága, de megkülönböztethetősége, amely a társadalmi partikularitások vonatkozásában fennáll.

Célok és érdekek összekapcsolódása: az érdekeltség

Fentebb hangsúlyoztuk, hogy a társadalom éppen adott szükségletei és ezek kielégítési lehetőségei a társadalmi tudatban sajátos célstruktúrák formájában manifesztálódnak. Azt is hangsúlyoztuk, hogy e célstruktúrák differenciálódása és integrálódása – a társadalmi viszonyok objektív feltételeinek bázisán – összefonódik a társadalmi tudat vertikális és horizontális szerveződésével. Ugyanakkor azonban azt is be kellett látnunk, hogy e célstruktúrák, bár nagymértékben meghatározzák a társadalmi tudat differenciálódását és integrálódását, mégsem kizárólagos meghatározói a társadalmi tudat struktúrálódásának, hogy ebbe a folyamatba mélyrehatóan beleszólnak az érdekek és ezek tudati reprezentációi is. Tisztázandó a kérdés: miféle összefüggés áll fenn a célok és az érdekek között, hogyan fonódnak össze ezek a társadalmi tudat konkrét struktúráiban?

E kérdés megválaszolásában mindenekelőtt azt kell világosan látnunk, hogy a termelés és az elosztás szerves összefonódása révén egy szervezett társadalomban mindenféle szükséglet-kielégítés csak az elosztás valamilyen rendszerének közvetítésével valósulhat meg. Ebből következően, ha bármely új társadalmi szükséglet és annak kielégítési módja kialakít általánosabb vagy speciálisabb (például gazdasági-technikai) vonatkozásban egy meghatározott, a társadalmi tevékenység (a tudományos kutatás, a tervezés vagy a kivitelezés) szektoraiban jelentkező célstruktúrát, akkor ennek realizálódása (vagyis a termék létrejötte) azonnal életre hívja ugyanennek a terméknek az elosztásával kapcsolatos érdekviszonylatokat. Ha mármost ezt a termékek egész sorára, végeredményben a termelés egészére vonatkoztatjuk, akkor azt láthatjuk, hogy minden célstruktúrához szükségszerűen hozzákapcsolódik egy abból szár-

mazó s annak eredményeit az elosztás szférájába közvetítő érdekstruktúra. A kettő szervesen összefonódik: a célstruktúra és az érdekstruktúra végső soron ugyanannak az összefüggésnek két vonatkozása. Ez azért van így, mert az elosztás nem választható el a tevékenységtől, maga is a tevékenység egy módja. Épp ezért a konkrét tevékenységben, az egyén, a csoport, az osztály tevékenységében e két aspektus összefonódik, egységet alkot. A szükséglet-kielégítő tevékenység – a szó tárgyi értelmében vett munka – életre hív a társadalmi tudatban célstruktúrákat, de ugyanakkor a munka az egyén, a csoport, az osztály érdeke is, hisz ez teszi lehetővé, hogy egyáltalán létrejöjjenek (s minél nagyobb bőségben) azok a javak, amelyeket el lehet osztani. Másrészt az érdekek érvényesítése az egyén, a csoport stb. célja is, mivel az elosztás rendszerében való kedvezőbb részvétel a szükséglet-kielégítés új lehetőségeit biztosítja az egyén vagy a csoport számára.

A céloknak és az érdekeknek ez az összefonódása és létezésük kölcsönös feltételezettsége azonban nem zárja ki, hogy a partikularitás különböző szintjein ne alakulhasson ki éles feszültség, sőt konfliktus a kettő között. A célok megvalósítása egyéni vagy csoportszinten elsősorban – bár nem kizárólagosan – konkrét feladatok (például munkafeladatok, közéleti feladatok, a magánéletben jelentkező feladatok) megoldását, éspedig minél jobb megoldását jelenti. Viszont gyakran előfordul, hogy az egyén vagy csoport a feladat nem optimális megoldásával is elérheti a javakban vagy az elosztás más szféráiban való részesedésnek ugyanazt az arányát, mint a feladatát (célját) optimálisabban teljesítő egyén vagy csoport. Sőt előfordulhat, hogy az optimálistól elmaradó megoldással erőfeszítést „takarít meg". Tisztán partikuláris elosztási szempontból szemlélve ebben az esetben érvényesíti jól partikuláris érdekeit – természetesen közvetlen vagy közvetett céljai megvalósulásának rovására. Ugyanakkor egy szűkebb partikularitás érdekeinek olyan érvényesítése, amely tulajdon feladatainak (konkretizált célkitűzéseinek) rovására történik, egyszersmind egy tágabb partikularitás érdekeit is megsérti. Így például az egyéni érdeknek az egyéni feladatok rovására menő érvényesítése egyszersmind a csoportérdekek megsértése, a csoportérdeknek a cso-

portfeladatok optimális megoldásának kárára történő érvényesítése az üzemi vagy az össztársadalmi érdek megsértését is jelenti.

E jelenségeket általánosítva a következőket mondhatjuk:

1. A társadalom létének objektív dialektikája abban nyilvánul meg egy vonatkozásban, hogy az ember nembeli lényegi erői csak partikuláris szerveződések tevékenységén keresztül, abba ágyazottan bontakozhatnak ki, viszont – s ebből következően – a partikularitás és a nembeliség együttléte a társadalmi tudat szférájában a célok és az érdekek kölcsönös feltételezettségében nyilvánul meg.

2. Az ember nembeli lényegének szerves mozzanatát alkotó teleologikus tételezésre való képesség és ennek a tevékenységben való megnyilvánulása a történelmi folyamatban speciális célkitűzéseken keresztül, azok formájában nyilvánul meg, amelyek egyszersmind partikuláris érdekek érvényesítését is jelentik (például a tőkés, amikor a profit növelését tűzi ki célul, egyrészt célkitűzéseiben a partikularitás szférájában mozog, másrészt egyéni érdeket érvényesít, viszont a cél megvalósulása – közvetve – a termelés összfolyamatának fejlődését, végső soron és a célkitűző szándékaitól függetlenül olyan társadalmi célok megvalósulását segíti elő, amelyek történelmileg a célkitűző partikuláris érdekei ellen hatnak, új társadalmi viszonyok kibontakozásának lehetőségét teremtik meg, amelyek azután új célokat és új érdekstruktúrákat hívnak életre).

3. Annak, hogy a partikularitás keretében a nembeliség realizálódjék, a feltétele e vonatkozásban a célok és az érdekek kongruens viszonyában rejlik, tehát abban, hogy az érdekek (egyéni, csoport-, egyszóval partikuláris szinten) ne az optimális feladatmegoldásokban realizálódó célmegvalósítás rovására érvényesüljenek, hogy a társadalom értékrendje, normarendszere ezt lehetetlenné tegye, vagy legalábbis büntesse a szubjektív szférában, tehát ne csak a jog, hanem a közmorál szférájában is.

4. Az előbbiből következően a partikularitásnak a nembeliség rovására történő legtipikusabb érvényesítési módja éppen az, amikor valamely társadalmi partikularitás a maga érdekeit tevékenysége objektív céljainak a rovására, azok ellenében érvényesíti – amivel viszont többnyire sérti más, tágabb partikularitások

érdekeit is, vagy éppenséggel valamilyen össztársadalmi érdeket. Ezt nevezzük egoisztikus vagy – csoportviszonylatban – csoportérdek-centrikus magatartásnak. (Meg kell jegyezni, hogy ennek rossz ellenpólusa az a magatartás, ami viszont a lényegileg társadalmi feladatokat az egyéni vagy csoportérdekek rovására próbálja realizálni. Rossz ez a pólus, mert az érdekérvényesítés megtagadása – hosszabb távon és áttételesen – maguknak a céloknak az eltorzulásához vezet, elszakítja a célokat természetes ontológiai bázisuktól, a szükségletektől, és végső soron értelmüktől fosztja meg azokat.)

Ebből viszont az következik, hogy éppen a céloknak és az érdekeknek a sajátos összekapcsolódása és együttléte valósítja meg a nembeliség és a partikularitás azon állandó összefonódottságát, amely a társadalmiság alapvető jellemzője. Kérdés azonban, hogy van-e a társadalmi tudatnak egy olyan sajátos integratív mechanizmusa, amely ezt az összefonódottságot a szubjektivitás szférájában, a társadalmi tudatban is kifejezné.

Véleményünk szerint az érdekeltség mint sajátos viszonyulásmód e kettősség egységbefoglalója a szubjektivitás síkján. A szociológiai szakirodalomban gyakran az érdekeltséget az objektív értelemben vett érdek szubjektív tükrözéseként fogják fel, mint e szubjektív tükrözést leíró fogalmat használják. Ha azonban az érdekeltség fogalmában általánosított szubjektív jelenségeket vizsgáljuk, akkor azt láthatjuk, hogy azok korántsem vezethetők vissza kivétel nélkül elosztási viszonylatokra, hanem bennük a tevékenységnek az egyéni vagy csoportérdeken túlmutató motivációi is kimutathatók. Erre sok példát hozhatnánk fel.[24] Viszont az is igaz, hogy az érdekeltség fogalmában rendkívül elmosódottan, egymást áthatva és egymással összekeveredve jelenik meg a tisztán céljellegű és tisztán érdekjellegű mozzanatok sora. Ez azonban természetes, hiszen a hétköznapi tudat fogalmi és képzetrendszerében szükségszerűen differenciálatlanul jelennek meg az objektív és a szubjektív mozzanatok dialektikájának olyan bonyolult vetületei, mint a célok és az érdekek.

A célok és az érdekek összefonódását vizsgálva feltétlenul felmerül a kérdés: hogyan viszonyul az érdekek differenciálódása a

társadalmi tudat vertikális és horizontális szerveződési tendenciáihoz? Láthattuk, hogy a célstruktúrák – gyakran hamis tudati közvetítésekkel – mindkét szerveződésnek mozzanataiként szerepelnek. Az érdekek – közvetettebben – ugyancsak közrehatnak mindkét irányú szerveződésben. Szemmel láthatóbb és nyilvánvalóbb a közös érdek rendkívül intenzív szerepe a csoporttudat, az osztálytudat formálásában – az egyéni érdek viszont éppilyen szerepet játszik az individualitás kialakításában. De az is kétségtelen, hogy például a hétköznapi tudat és a teoretikus tudat viszonylagos elkülönülésébe, a tudatformák kikristályosodásába – közvetve – ugyancsak beleszóltak és beleszólnak az elosztás szférájából származó társadalmi tudatszerkezetek. Például oly módon, hogy ha már kialakult a társadalmi tudat vertikális szerveződésének egy új szintjét hordozó társadalmi partikularitás, akkor ennek már érdekmotívumai közé is beiktatódik az adott vertikális fejlődés rögzítése vagy esetleg további kimunkálása. Ez annál nyilvánvalóbb, minél inkább jelent a társadalmi tudat vertikális irányú fejlődésének elősegítése az adott személy vagy csoport számára előnyös helyzetet az elosztás rendszerében, illetve minél inkább rögzíti ez irányú tevékenységük helyzetük stabilitását, státusuk állandósítását. Ez megint olyan jelenség, amely a legősibb (az osztálytársadalmat megelőző) és a legmodernebb (az osztálytársadalom meghaladása irányában fejlődő) társadalmi szerkezetekben egyaránt kimutatható.

Szükségletek, érdekek, értékek

Fentebb röviden utaltunk rá, hogy a specifikus emberi tevékenység célstruktúráinak kialakulása magában hordozza a célmegvalósító tevékenységgel kapcsolatos igények létrejöttét és a tevékenység eredményeinek értékelését. Az értékelés e tendenciái történelmileg azokat a specifikus társadalmi preferenciákat alakítják ki, amelyeket értékeknek, összességükben pedig értékrendnek nevezünk.

Az érték preferenciaként való meghatározása magában rejti

annak felismerését, hogy az értékek nem mások, mint eszmeileg egzisztáló „minták", amelyekhez mintegy viszonyítjuk, „hozzámérjük" a teleologikus alapjellegű tevékenység különböző paramétereit az anyagi jellegű objektivációktól kezdve az eszmei objektivációkon át egészen azokig az emberi tulajdonságokig, magatartásmódokig, amelyek ezeknek az objektivációknak létrejöttében közvetlen vagy közvetett szerepet játszanak. Vagyis érték egyrészt csak ott keletkezhetik, ahol kialakul az objektivációkat eredményező teleologikus tevékenységszerkezet (a társadalmi tevékenység, a munka); másrészt csak ott, ahol kialakul e tevékenység szubjektív oldala: a célkitűzőképesség, a teljesítménymotivációs, a teljesítmények társadalmi értékelése s az ezeket biztosító eszmei bázis, a társadalmi tudat (legalább elemi fejlettségi fokon).

Más helyütt,[25] ha röviden is, de megpróbáltuk körvonalazni annak a folyamatnak sajátosságait, amelynek során a legelemibb célstruktúrákból és a konkrét anyagi tevékenység teljesítményeinek elemi társadalmi értékeléséből kialakul a preferenciák bonyolult rendszere, a társadalom értékrendje. Hangsúlyoztuk, hogy mindenféle értékrend alapja a jó – rossz értékpolaritása, hogy a jó – rossz elemi, a konkrét tevékenységhez s annak eredményeihez kötött preferenciális megkülönböztetéséből hogyan „nő fel" ez a polaritásnak a tevékenységre, annak tárgyaira, eszközeire, a tevékenységben szerepet játszó emberi tulajdonságokra és magatartásmódokra való kiterjeszkedése útján az értékek rendje, a társadalom értékstruktúrája. Azt is hangsúlyoztuk, hogy az értékek, ha már rendszerré szerveződtek, értékhierarchiaként egzisztálnak: primer, szekunder, tercier értékek formájában, melyek egy része imperatív jellegű, vagyis a hozzájuk való igazodás normaként jelenik meg, más részük optatív, vagyis a hozzájuk való igazodás csak „tanácsolt", illetve különös érdemként jelenik meg. Végül azt is hangsúlyoztuk, hogy az értékek hierarchiája történelmileg változó: különböző társadalmakban, különböző termelési viszonyok talaján más és más preferenciák válnak kiemelkedővé, emelkednek az értékrend csúcsára, ítéletződnek „legfőbb értékké", más értékek viszont esetleg elvesztik preferenciális voltukat, sőt mint nem értékek, mint a rossz megnyilvánulásai jelenhetnek meg.

E sorok keretében nem kívánunk – s nem is lenne erre terünk magának a társadalom értékrendjének a társadalom történetiségébe ágyazott változásaival, az értékképülési és -bomlási folyamatokkal fokozottabban foglalkozni. Az objektív és a szubjektív tényezők dialektikájának a társadalmi tudatban való kifejeződését vizsgálva itt két összefüggést szeretnénk érinteni: 1. az értékek és a szükségletek, 2. az értékek és az érdekek viszonyát.

Az értékek és a társadalmi szükségletek viszonyát érintve mindenekelőtt azt kell hangsúlyozni, hogy végső fokon természetesen a társadalom alapvető szükségletei határozzák meg az értékek genezisét és az értékrendek történelmi változásait. Az – legyen bár anyagi vagy eszmei objektiváció, emberi tulajdonság vagy magatartásmód –, amire a társadalomnak mint totalitásnak (adott korban, adott objektív feltételek között) egyáltalán nincs szüksége, nem kaphat helyet az adott társadalom értékrendjében.[26] Másrészt, s ebből következően, csak az válhat értékké, amire – vagy pontosabban, aminek konkrét megvalósítási törekvésére – a társadalomnak az adott időben valamilyen módon szüksége van.

Mégis megengedhetetlen leegyszerűsítése volna az összefüggéseknek, ha az értékeket közvetlenül próbálnák a társadalom mégoly elvontan és általánosan értelmezett szükségleteiből levezetni. Ez már csak azért is lehetetlen, mert 1. az értékek nem magukhoz a szükségletekhez, hanem azok kielégítésének eszközeihez és eredményeihez kapcsolódnak, 2. ebből következően az eszmei szférában (a társadalmi tudatban) való megjelenésük sem a szükségletekhez, hanem a tevékenységhez kapcsolódik. A tevékeny társadalmiság az értékképződés közvetlen anyagi bázisa. Amennyiben a tevékeny társadalmiság elvonatkoztathatatlanul összefügg a szükségletek társadalmiasulásának és ezen keresztül történő fejlődésüknek folyamatával, annyiban a szükségletek keletkezése – a tevékeny társadalmiság teleologikus szerveződésének közbeiktatásával – valóban alakítja az értékekben megnyilvánuló társadalmi preferenciákat. Azonban nyilvánvalóan teljesen értelmetlen dolog „értékes" vagy „nem-értékes" szükségletekről beszélni. A szükséglet önmagában értékközömbös. Ami értékelhető, az

a szükséglet kielégítési módja, illetve, tágabban fogalmazva, az a tevékenység s a tevékenységen belül az a teljesítmény s az ahhoz kapcsolódó, abban szerepet játszó emberi tulajdonságegyüttes, magatartás , amely a szükséglet kielégítésében közvetve vagy közvetlenül szerepet játszik. Ezekhez kapcsolódhatnak társadalmi preferenciák, amelyekhez való viszonyuk határozza meg érték- vagy nem-érték jellegüket.[27] Ezen a ponton kell bekapcsolnunk vizsgálódásunkba az értékek és érdekek viszonyának kérdését. Láthattuk, hogy a végső soron szükséglet-kielégítő és szükséglet-fejlesztő társadalmi tevékenységnek (az anyagi és a szellemi javak termelésének) a szférája szervesen összefügg az elosztás szférájával. Az, ami az anyagi és a szellemi tevékenység szférájában elsősorban célként, az az elosztás szférájában elsősorban érdekként jelenhet meg. A társadalmiság e két oldala azonban mint azt fentebb részletesebben vizsgáltuk ellentmondásos egységet alkot, folytonos feszültségek mutathatók ki közöttük. E feszültség elsődlegesen éppen az értékek szférájában tükröződik vissza a társadalmi tudaton belül.

Az érdekek önmagukban éppúgy értékközömbösek, mint a szükségletek. Értékelhetőségüket az a tevékenység adja, amely révén érvényesítjük őket. Érdekeinket, hangsúlyoztuk, különböző módokon érvényesíthetjük, s ez a tevékenység csökkentheti vagy növelheti egész életvitelünk partikularizáltságát, közelítheti személyiségünk önmegvalósítását a nembeliség szintjéhez – vagy távolíthatja attól. A szükségszerűen érdekeket is érvényesítő cselekvés – egyéni vagy csoportviszonylatban – sohasem törheti át a partikularitás korlátjait (mint ahogy az ember léte is a nembeliség és a partikularitás mozzanatának valamilyen arányban történő együttlevését realizálja), de szűkítheti vagy tágíthatja azt. Amennyire értelmetlenség lenne értékes vagy nem értékes érdekekről beszélni, annyira jogosult, sőt szükséges az értékes vagy nem értékes érdekérvényesítési módokat (életvitelt, cselekvéseket) felismerni és megkülönböztetni. Az értékes érdekérvényesítés csökkenti az egyén, a csoport, az osztály partikularizáltságát, tevékenységén, életvitelén át közelíti e képleteket az ember nembeli lényegének megvalósításához. Az „értékes érdekérvényesítést" fentebb úgy

jellemeztük, mint olyan egyéni és kollektív magatartást, amely az elosztási rendszerben való optimális részesedést az egyéni és a csoportfeladatok optimális teljesítése révén igyekszik elérni.

A partikularizáltságnak és a nembeliségnek az érdekek és értékek viszonyában megnyilvánuló dialektikus összefüggését vizsgálva egyrészt látnunk kell, hogy az egyén, a csoport érdeke sohasem eshet teljesen egybe az össztársadalmi érdekekkel, csak kevésbé vagy jobban megközelítheti azt. De azt is látnunk kell, hogy egyedül az osztályérdek az, ami viszont egybeeshet — időlegesen vagy tartósan — a nembeliséget reprezentáló össztársadalmi érdekkel, mivel az osztály az egyetlen olyan társadalomformáló aktivitással rendelkező struktúra, amely adott történelmi pillanatban vagy korszakban a termelési eszközök tulajdonának közvetítésével befolyásolhatja a történelmi folyamatot, meghatározó szerepet játszhat a termelési eszközök totalitása által a társadalomnak mint totalitásnak a formálódásában.

Viszont éppen ebben a vonatkozásban válik élővé az az összefüggés, amit fejtegetésünk indításakor jeleztünk, hogy tudniillik az adott társadalom értékrendje határozza meg az össztársadalmi érdek értelmezésének miként jét, amely közvetlenül az elosztás módjában nyilvánul meg, de közvetve — a társadalmi célok és az érdekek össztársadalmi szinten való összeolvadásának lehetőségét figyelembe véve — az össztársadalmi célkitűzések alapjellegében is. Ám ha ezt az összefüggést értelmessé akarjuk tenni, azonnal meg is kell fordítanunk azt: az össztársadalmi érdek vonatkozásában az értékrend éppen a társadalmi célkitűzések jellegében megnyilvánulva s azon keresztül befolyásolja az elosztás általános módját. A legnyilvánvalóbb példa: ha magának az embernek mint nembeli lénynek a gazdagítása az össztársadalmi célkitűzés, tehát az, hogy személyiségének és társadalmi viszonylatainak sokoldalú fejlődéséhez a lehetőségek biztosítva legyenek, akkor ez elsődlegesen a társadalom anyagi és szellemi kapacitásának optimális (tehát legésszerűbb, legátfogóbb és perspektivikusan leginkább eredményes) kibontakoztatását kezdeményezi az anyagi és a szellemi tevékenység síkján — viszont ez már szükségszerűen magába foglalja egy olyan általános elosztási rendszer kialakítását és érvénye-

sítését, amely a sokoldalú fejlődés és önmegvalósítás lehetőségeit hordozza magában nembeli méretekben a társadalom minden tagja számára. Ez viszont s ezzel összekapcsoltuk az eddig nyitott gondolati láncolatot – csak akkor lehetséges, ha a társadalom értékrendjében a legfőbb érték szerepét az ember, pontosabban a felismert emberi lehetőségek mindenkire érvényesíthető realizálásának célkitűzése játssza, ha ez alkotja az összes társadalmilag érvényesítendő preferencia csúcsát és rendezőelvét.

Az osztályérdek és az össztársadalmi érdek dialektikájának lényegét az a tény alkotja, hogy bármely osztály az is, amelynek érdekei maradéktalanul egybeesnek a történelmi perspektívák viszonylatában az emberiség egyetemes érdekeivel csupán kitűzheti, értékrendjében mint a cselekvés imperativuszát hordozhatja, tevékenységével elősegítheti e célkitűzés tudatosulását, majd realizálását, de megvalósulásához végső soron önmagának mint osztálynak meg kell szűnnie.

Ebben a vonatkozásban de csakis ebben a vonatkozásban – az uralkodó osztály tudata a társadalom uralkodó tudata, vagyis az uralkodó osztály értékrendje határozza meg a társadalom totális aktivitásának fő irányát, az alapvető társadalmi célkitűzéseket. Mindaddig, amíg nem alakult ki az az osztály, amely objektív létében csakugyan magában hordozza az osztálytársadalomnak mint olyannak megszüntetési lehetőségét, nem is alakulhatott ki olyan értékrend, amelynek csúcsán az ember és az emberek közötti viszonylatok (s nem egyetlen osztály vagy réteg tagjainak s a köztük levő viszonylatoknak, mint pl. az antikvitásban) sokoldalú fejlesztése és gazdagítása állhat legfőbb célkitűzésként, preferenciarendező elvként, a „jó" eszmeileg egzisztáló „mintájaként". A munkásosztály léte és aktivitásának fő iránya determinálja az objektivitás szférájában ennek az értékrendnek a társadalmi tudat szférájában való kialakulását. Természetesen azonban ez nem jelenti azt, hogy a munkásosztály minden tagja automatikusan ennek az értékrendnek az érvényesítésén tevékenykedik – egyszerűen azért, mert az előtörténet során a társadalom osztályokra való tagolódása következtében mindig párhuzamosan léteztek különböző értékrendek s a köztük való választás bizonyos lehetősége az

egyén számára mindig, s a kapitalizmusban minden korábbinál nagyobb mértékben adva volt és van. Az értékválasztás problematikáját azonban e helyütt nem célunk behatóbban elemezni.

Az objektív és a szubjektív tényezők dialektikája – e szűkreszabott áttekintésből is láthatóan – rendkívül bonyolultan fejti ki hatását a társadalmi valóság komplexitásában. Hogyan fogadja magába ezt a dialektikát a köznapi társadalmi tudat, milyen mechanizmusok segítségével „dolgozza fel", reflektálja azokat – e kérdésekkel a továbbiakban szeretnénk részletesebben foglalkozni.

4. A társadalmi tudat köznapi megnyilvánulásai

A társadalmi tudat szerkezetére és működésére vonatkozó vizsgálódásainkban ezúttal azokkal a megnyilvánulásokkal szeretnénk foglalkozni, amelyek a mindennapok társadalmi tudatának jellemzői. Alapkérdésünk itt az, hogy milyen mechanizmusokon keresztül realizálódik a társadalmi tudat szabályozó funkciója az emberek mindennapi létében és tevékenységében, s hogyan kapcsolódnak e mechanizmusok a társadalmi tudat korábban vizsgált, történelmileg megragadható szerveződési tendenciáihoz.

Az éppen adott köznapi társadalmi tudat meghatározói

A marxizmus egyik legalapvetőbb felismerése, hogy az emberek beleszületnek az éppen adott termelési-társadalmi viszonyok rendszerébe, vagyis a társadalmiság éppen adott jellege hosszú történelmi folyamat keretében érvényesülő meghatározó tényezők hatásainak eredője. Ez messzemenően vonatkozik a társadalmi tudatra, köznapi megnyilvánulásainak determinációjára is.

Ha mármost ezt a determinációt vizsgáljuk, akkor ezen belül néhány különösen fontos tényezőt kell megkülönböztetnünk.

1. Természetesen egy adott társadalomnak (s ezen belül a társadalom adott szűkebb vagy tágabb partikularitásának) köznapi tudati megnyilvánulásait elsősorban és legközvetlenebbül az éppen adott társadalmi lét határozza meg: a termelőerők adott állapota, a termelési viszonyok jellege általában, az egyes partikuláris integrációk (csoportok, rétegek stb.) objektív életkörülményei különösen. A köznapi társadalmi tudat részint reflektálja ezeket,

részint a társadalmi tevékenységre és magatartásra gyakorolt regulatív hatásánál fogva visszahatólagosan befolyásolja is.

2. A reflexió és a visszahatás azonban többnyire eszmék közvetítésével történik. Ebből következően az éppen adott köznapi társadalmi tudat arculatát, megnyilvánulásait meghatározzák az éppen adott teoretikus tudat jellemzői is. Elsősorban az adott társadalom értékrendje (vagy egymással versengő értékrendjei), amely az erkölcsi magatartás szabályozásában épp úgy szerepet játszik, mint például az esztétikai viszonyulások jellegének alakulásában. De természetesen a teoretikus tudat más szféráiból — például a filozófia, a természet- és a társadalomtudományok területéről — „lesugárzó" hatások is messzemenőleg befolyásolják a köznapi tudat adott állapotát, reagálásmódjait.

3. E reagálásmódokat ugyanakkor messzemenőleg meghatározza a társadalmi tudat egészének történelmileg kialakult horizontális szerveződése, illetve ennek a szerveződésnek éppen adott szerkezete. Nyilvánvalóan egészen mások a köznapi társadalmi tudat megnyilvánulásai, ahol a horizontális szerveződésben már kialakult az osztálytudat tágabb látótért biztosító szerveződése, mint ahol a szűkebb csoporttudat keretei szabják meg egy-egy partikuláris társadalmi integráció tudati horizontjának határvonalait. Egészen másként működik a társadalmi tudat ott, ahol a csoportintegrációk között eleven a kommunikáció, mint ott, ahol ezek egymástól elszigetelten léteznek stb. Vagyis ahogyan az adott társadalom (vagy társadalmi partikularitás) jelenét meghatározza története, ugyanúgy a társadalmi tudat egy-egy szegmentumának köznapi létezését, funkcionálását is meghatározza a társadalmi tudat történelmi szerveződésének jellege is.

4. Természetesen ez azt is jelenti, hogy a köznapi társadalmi tudat éppen adott állapotára rendkívül jelentős befolyást gyakorol a társadalmi tudat vertikális szerveződésének miléntje az adott társadalom (vagy partikuláris társadalmi integráció) történetében. Mindenekelőtt igen lényeges, hogy a vertikális szerveződés menynyire bonyolult, s a köznapi tudat milyen helyzetet foglal el abban. Milyen teoretizálódási lehetőségek vannak adva az adott társadalomban[25], s azok a társadalmi tudat mely formáiban érik el

legkiforrottabb objektiváció-módjaikat. Hol helyezkednek el az adott társadalom nagy eszmei objektivációs tendenciáinak csomópontjai: a tudomány, a filozófia, az esztétikum stb. szférájában-e? Mindez jelentősen befolyásolja egy-egy korszak vagy egy-egy konkrét közösség köznapi tudatának megnyilvánulásait.

E tényezők természetesen nem külön-külön, hanem egymással összefonódva, nagyrészt nem a tudatiság közvetlenségében, hanem különböző intézmények közvetítésével befolyásolják a köznapi tudat adott állapotát és megnyilvánulásait. Természetesen ezek között az intézmények között kimagasló szerepet játszik az adott társadalom iskolarendszere, hiszen az iskolai oktatás-nevelés jelenti azt a legfontosabb szűrőt, amelyen át a teoretikus tudat elemei a tudományos ismeretektől az erkölcsi, a politikai eszmékig a hétköznapi tudatba eljutnak, abba beépülnek. Az iskola azonban természetesen csak egy bizonyos életkorig befolyásolja a társadalom tagjainak tudati fejlődését, a köznapi társadalmi tudat alakulásában pedig – felbecsülhetetlen jelentősége ellenére is – elsősorban csak mintegy „alapozó", bázikus jelentősége van. Folyamatosabb hatást fejt ki a tömegkommunikáció eszközeinek összessége (sajtó, televízió, rádió), a közművelődés fejlesztését szolgáló eszköz- és intézményrendszer (könyvkiadás, ismeretterjesztés), az eszmei-politikai felvilágosító szervek tevékenysége, a kulturális és esztétikai „szolgáltatások" rendszere (film, színház stb.). Természetesen e rendszerek egymáshoz szorosan fonódnak (például a könyvkiadás egyidejűleg szolgálhat ismeretterjesztő és esztétikai feladatokat).

Figyelmünket azonban az alábbiakban elsősorban a személyközti interakciók rendszerében, a közvetlen kommunikáció[29] keretében kibontakozó tudati jelenségek vizsgálatára összpontosítjuk. Ezt elsősorban két okból tesszük: 1. mert a személyközti interakciók keretében, a közvetlen kommunikáció közvetítésével kialakuló személyi viszonyok a társadalmi tudat köznapi megnyilvánulásainak legkonkrétabb hordozói, 2. mert ezek a személyi viszonyok nagymértékben közvetítik – olykor jelentősen módosítják – a fentebb felsorolt determináló hatásokat, az e hatásokra történő köznapi tudati reagálásokat. Ez azonban korántsem jelenti azt,

hogy – egyes polgári szociológiai és szociálpszichológiai irányzatokhoz hasonlóan – a társadalmi tudat köznapi megnyilvánulásainak kizárólagos alapját a személyközti interakciók keretében kibontakozó kommunikációban vélnénk megtalálni. Ellenkezőleg, ezeket az interakciókat, s magát a kommunikációt is, csak egy mélyebb bázison, a társadalmi kooperáció bázisán tartjuk adekvát módon értelmezhetőnek, amely mindenféle társadalmi viszony végső objektív meghatározója.

A társadalmi tudat köznapi megnyilvánulásainak módjai

Amikor a társadalmi tudat köznapi megnyilvánulásait vizsgáljuk, akkor mindenekelőtt az a kérdés merül fel, hogyan megy végbe ezeknek a megnyilvánulásoknak „termelődése", hol és hogyan jönnek létre e megnyilvánulások. Fentebb már hangsúlyoztuk, hogy: 1. a társadalmi tudatot primer szerveződésnek tartjuk, melyhez képest az individuális tudatosság szekunder jellegű képződmény; 2. a társadalmi tudat a társadalmi tevékenység és a társadalmi viszonyok szabályozója, a társadalmi tevékenység szubjektuma. Ugyanakkor azonban – noha maga a társadalom a társadalom tagjai között kialakuló specifikus emberi viszonylatok összessége – e viszonylatok hordozói mégis a konkrét egyedek. Ugyanígy a társadalmi tudat hordozói is a konkrét egyének. Természetesen képtelenség lenne feltételezni, hogy az egyének tudata egyrészt társadalmi tudatból, másrészt individuális tudatosságból tevődik össze. De helytelen lenne a társadalmi tudatot azzal azonosítani, ami sok vagy éppen minden ember tudatában közös vagy éppen azonos. Két okból is: 1. azért, mert ezek a bizonyos vonatkozásokban csakugyan kimutatható közösségek már eredményei, vagy legalábbis következményei a társadalmi tudat működésének; 2. mert az esetek jó részében a társadalmi tudat éppen az egyedek, csoportok közötti különbségek kifejeződése.

Ennek ellenére a társadalmi tudat mégis kifejez valami közösséget, ez azonban nem a szubjektumok pszichikus sajátosságainak közösségéből vezethető le (még akkor sem, ha tisztán biológiai,

pszichológiai szempontból megállapíthatunk is minden emberre vagy bizonyos típusokra jellemző közös biológiai vagy pszichológiai sajátosságokat, illetve a közös biológiai és pszichológiai sajátosságok csoportjait), hanem életmódjuk, tevékenységük, céljaik és érdekeik közösségét. Ennek a közösségnek — amely ugyanakkor bizonyos vonatkozásokban a társadalmi partikularitások közötti különbözőségek, sőt, esetleg ellentétek jelenlétét is magában foglalja — különböző szinteken történő kollektív reflektálása eredményezi az objektív szféra szubjektív (az emberek érzelem- és gondolatvilágában, motivációik rendszerében való), intrapszichés feldolgozását. Viszont ugyanezek az interiorizációk a kommunikáció keretében exteriorizálódnak és objektiválódnak részint anyagi, részint eszmei termékekben.

Ezen a ponton egy pillanatra meg kell állnunk és meg kell vizsgálnunk, miért különböztettük meg az exteriorizációt az objektivációtól. Objektivációkon általában az emberi tevékenységnek az objektivitás szférájában megjelenő eredményeit értjük — mindenekelőtt a munka termékeit. Természetesen a szellemi munkának szellemi termékei vannak — ezeket eszmei objektivációknak nevezzük. Az eszmei termelés objektivációs lehetőségét a kommunikáció rögzítésének, a kultúra közvetítésének eszközei adják meg: a nyelv, az írásbeliség, általában az információtárolás és -átadás történelmileg fejlődő rendszerei. Az eszmei termelés tipikus módjainak, formáinak a teoretikus tudatszférákat tekintjük, illetve a teoretikus tudatiságon belül kialakuló objektiváció-módokat, a filozófiai, tudományos, művészeti stb. tevékenységformákat s ezek eredményeit.

Fel kell azonban ismernünk, hogy a hétköznapi tudatnak is megvannak a maga objektiváció-módjai, „termékei", amelyek ugyan kevésbé gyakran rögzítődnek - illetve ha már rögzítődnek, akkor többnyire a teoretizáltság bizonyos szintjére emelten rögzítik azokat -, viszont kommunikálódnak és beépülnek a kommunikáción keresztül történő közvetítési folyamatokba. A köznapi tudat ilyen objektivációi például a különböző szűkebb vagy tágabb társadalmi partikularitásokra jellemző vélemények, előítéletek, elvárások stb. Ezekkel a továbbiakban részletesebben foglalkozunk.

Az ilyen köznapi tudati objektivációk kialakulásában közrejátszanak az interiorizált társadalmiságnak olyan kifejeződései, amelyek ugyan megjelennek az objektivitás szférájában, de önmagukban nem alkotnak olyan viszonylag önálló eszmei képződményeket, mint amilyenek például a vélemények, az elvárások vagy a normák. Ezeknek kifejezési folyamatához kapcsolódnak, mintegy közvetítik és a viselkedés szférájában konkretizálják azokat. Például egy csoport vagy egy társadalmi réteg bizonyos vonatkozásban kialakult köznapi véleményei, elvárásai objektivációk, viszont e nézeteket kifejező közvetlen kommunikatív vagy metakommunikatív aktusok, a viselkedés ezekre jellemző megnyilvánulásai – exteriorizációk, de önmagukban még nem objektivációk.

A köznapi társadalmi tudat mint pszichikus mechanizmusok rendszere

A fentebbiekből látható tehát, hogy amikor köznapi társadalmi tudatról beszélünk, mindig egyszerre kell értenünk ezen az objektivitás reflektálásának meghatározott rendszerét, a tudat bizonyos mechanizmusait, amelyek különböző szubjektív jelenségeket hoznak létre – valamint az objektivitáshoz való viszonyulás eszmei objektivációkban való „kivetüléseit". (Ugyanez a kétoldalúság természetesen a teoretikus, a „nem-köznapi" tudatot is jellemzi, sőt talán még nagyobb mértékben.) A vizsgált jelenségek elemzését némileg bonyolítja, hogy a köznapi tudat „belső" (kizárólag a szubjektív szférában létező) része és „külső" (objektivációkat alkotó) megnyilvánulásai gyakran nehezen választhatók szét. Például a „vélemény" kifejezés egyaránt jelölhet belső, ki nem mondott állásfoglalást és ún. „nyilvánított véleményt", ami viszont már az objektiváció bizonyos fajtáját jelenti.

Ha a köznapi társadalmi tudat interiorizációs szféráját vizsgáljuk, vissza kell pillantanunk a társadalmi tudat differenciálódásának vizsgálatakor elmondottakra. Itt hangsúlyoztuk, hogy a köznapi társadalmi tudatnak a tevékenység vezérlésében közvetlenül szerepet játszó elemei azok az un. „panelek", interiorizált „műveleti

utasítások", amelyek azokat a cselekvési és viszonyulási lehetőségeket tartalmazzák, melyek meghatározott élethelyzetekben (a tárgyi tevékenység és a személyi viszonylatok meghatározott szituációiban) alkalmazhatók. Másrészt ezeknek a „paneleknek" a funkcionálása beépül a társadalmi szerepekbe, amelyek a társadalmi viszonyok olyan „csomópontjai", melyekben részint interiorizálódnak meghatározott társadalmi jelenségek, részint rajtuk keresztül az interiorizációk kifejeződnek, exteriorizálódnak, illetve objektiválódnak. Ehhez az összefüggéshez kapcsolódnak a köznapi társadalmi tudat legfontosabb megnyilvánulásai.

A kollektív magatartásmódoknak (akár csoport-, akár réteg- vagy osztályszinten vizsgáljuk azokat) az a legfontosabb jellemzőjük, hogy bizonyos, az adott társadalmi integráció tevékenysége s ebben realizálódó céljai és érdekei szempontjából releváns szituációkra az integrációhoz tartozó egyének nagyjából hasonló módon reagálnak, vagyis hasonló vagy azonos „cselekvési utasítások" szerint járnak el. Ez természetesen a cselekvési utasítások interiorizációját feltételezi: ez a szocializációs folyamatok legfontosabb része, amely természetesen különböző szinteken megy végbe: a családi nevelés keretében, az iskolai oktatás-nevelés folyamatában, a társadalmi — elsősorban a munkahelyi — környezet hatásai nyomán.

Ahhoz azonban, hogy az interiorizált cselekvési utasításokat meghatározott helyzetekben hasonló módon vagy épp azonosan alkalmazzuk, nem elég interiorizálni ezeket. Szükséges még az alkalmazási helyzet, illetve helyzetek adekvát — konszenzuális interpretációja[30] is. Mit értünk ezen? Azt, hogy meghatározott társadalmi integráció — ösztönös vagy tudatos — közös cselekvése feltételezi a cselekvésre késztető helyzet egybehangzó értelmezését (konszenzuális interpretációját) az adott integráció részéről. Természetesen a helyzetek igen különbözőek lehetnek alapjellegük és komplexitásuk, valamint a közvetlen vagy nem-közvetlen reagálás szüksége szempontjából. Vannak helyzetek, ahol a konszenzuális interpretáció azonnali kollektív cselekvésbe megy át: például veszély esetén, háborús vagy közvetlenül forradalmi helyzetekben. De az ilyen esetekben is kimutatható, hogy a helyzettel kapcsolat-

ban már előzetesen kialakultak meghatározott pozitív vagy negatív értékítéletek (minősítések), érzelmi viszonyulások, latens motivációs irányulások, amelyek a hétköznapi társadalmi tudat intern szférájában (tehát a belső, szubjektív vetületek szférájában) mint kollektív (adott csoportra, rétegre, osztályra) jellemző viszonyulási szerkezetek jelennek meg. A cselekvéseket befolyásoló viszonyulási szerkezeteket, viszonyulásmódokat próbálják kifejezni és leírni a szociálpszichológiában oly sokat használt — és újabban sokat vitatott — attitűd fogalommal.

E viszonyulási szerkezetek természetesen a valóság többféle jelenségkörére vonatkozhatnak. 1. Magára a tevékenységre és annak tárgyaira; 2. a tevékenység céljaira, az adott társadalmi integráció számára objektíve adott célstruktúrákra és az azokhoz kapcsolódó normákra; 3. a tevékenység tágabb keretét alkotó szociális milliőre és az abban érvényesülő, elsősorban az elosztás valamely szektorát meghatározó viszonylatokra; 4. ezen belül a viszonylatokat hordozó személyekre, pontosabban meghatározott státusokhoz kapcsolódó szerepekre.

Ez utóbbi alkotja a viszonyulások legbonyolultabb rendszerét, itt kapcsolódik be a konszenzuális interpretációk rendszerébe a szerepekkel kapcsolatos viszonyulások problematikája. Az elosztás különböző oldalait és formáit vizsgálva korábban utaltunk rá, hogy abba beletartozik a társadalmi státuszok elosztásának rendszere is.[31] A társadalmi szerepek lényegében az objektíve adott társadalmi státusok személyhez kötött interiorizálási és exteriorizálási módjai. Minden közösségben kialakul egyrészt egy meghatározott viszonyulási tendencia magához a státushoz (például a kizsákmányolás körülményei között a dolgozók automatikusan mint velük szembenállóhoz viszonyulnak a vezetői státusban levőhöz, illetve magához a státushoz), másrészt egy meghatározott képzetrendszer azzal kapcsolatban, milyennek kell lennie a meghatározott státusban levő ember magatartásának, vagyis hogyan realizálja a státushoz kapcsolódó társadalmi szerepet. Ez egyrészt bizonyos viselkedési sztereotípiák kirajzolódását eredményezi, vagyis meghatározott kollektív elképzeléseket arról, hogy milyenek

bizonyos státusban levő emberek (ezek a sztereotipiák alkotják az előítéletek magvát), másrészt bizonyos igények objektiválódnak azután a társadalmi elvárások egy részében.

A köznapi társadalmi tudat fontosabb objektiváció-módjai

Nem célunk, s talán nem is lehet ezeknek az objektivációknak olyan rendszerezését adni, amely kimerítő s ugyanakkor rangsor jellegű. Olyan eszmei objektivációkról van szó, amelyek minden esetben komplex jellegűek, vagyis emocionális, kognitív és motivációs jellegű összetevőket egyesítenek. A teljesség igénye nélkül s meglehetős durva megkülönböztetéssel a következő objektivációs rendszereket emelhetjük ki:

1. A legdiffúzabb és a legnehezebben értelmezhető objektivációmód az ún. konszenzuális véleményalkotás, amely részint alapját képezi a továbbiakban vizsgálandó objektivációknak, részint kifejezésmódja azoknak. A vélemény lényegében verbalizált viszonyulás[32], meghatározott viszonyulás megfogalmazása. S éppen ebben a verbalizálódási folyamatban nyilvánul meg a társadalmi vélemény és az egyéni vélemény dialektikája. Verbalizált egyéni vagy csoportvélemények ugyanis a kommunikáció sodrában gyakran tűnhetnek általános véleménynek, viszont a csoport vagy más társadalmi integráció véleményét gyakran tulajdonítják egy személy kommunikált véleményének. Ebből azután olyan kérdésfeltevések keletkeznek, mint például az, hogy az ún. „köz"-vélemény vajon az egyéni vélemények valamiféle statisztikai átlaga, vagy egy bizonyos közösség vezetőinek kommunikált véleménye, vagy éppenséggel az azonos vélemények összessége.

Ennek a problémának megoldásában mindenekelőtt azt kell megvizsgálnunk, létezik-e egyáltalán közvélemény, s ha igen, akkor mi az. E kérdés elemzéséhez nélkülözhetetlen felelevenítenünk azt a több ízben hangsúlyozott megállapításunkat, hogy a társadalmi tudat egyrészt az objektíve létező társadalmi partikularitásokhoz kötött jelenség, másrészt, bizonyos vonatkozásokban és sokszor hamis tudati közvetítésekkel, a társadalom totalitásában megnyil-

vánuló nembeli emberi lényeg kifejezője. E kettősség dialektikus egységet alkot, a nembeli lényeg a partikularitáson keresztül annak közvetítésével nyilvánulhat meg, ugyanakkor a partikularitás keresztezheti is a nembeli lényeg megnyilvánulásait.

Ebből következően semmi éle közvélemény nem létezik a maga közvetlenségében, hanem csupán a partikuláris vélemények közvetíthetnek bizonyos, az ember nembeli lényegét kifejező célokat, törekvéseket. De mit értsünk partikuláris véleményen társadalmi vonatkozásban? Olyan véleményt, amelynek alapját a társadalom viszonylag önálló cél- és érdekstruktúrákkal rendelkező partikuláris integrációi alkotják. Ebben a vonatkozásban létjogosult csoportok, rétegek, osztályok véleményéről beszélni. Viszont gyakran hallható olyan kifejezés, mint a „társadalom közvéleménye". E kifejezés gyakran teljesen különböző dolgokat takarhat. Egyrészt kifejezheti olyan viszonyulásmódok verbális megfogalmazását, amelyekben több-kevesebb következetességgel a partikularitáson áttörő emberi nembeli célok, törekvések fogalmazódnak meg. Ez objektív szinten a hosszabb távon különböző vagy ellentétes érdekű társadalmi partikularitásoknak egy közös haladó célért való összefogásában nyilvánul meg, s a verbalizált vélemény – gyakran abszolutizálva az adott történelmi pillanat lehetőségeit és szükségességeit – ezt az egybeesést fejezi ki. Erre számos történelmi példát hozhatnánk fel.[33]

Másrészt viszont ugyanezek a kifejezések takarhatnak merőben más helyzeteket, amikor egyetlen osztály, réteg vagy csoport a maga partikuláris érdekét verbalizálja olyan véleményekben, amelyeket tágabb közösségek, vagy éppenséggel az egész társadalom „közös" véleményeként igyekszik feltüntetni. Vagyis objektíve nem létező érdekközösséget deklarál. Ezt ugyancsak sok történelmi példa mutatja.[34]

Viszont ha azt vizsgáljuk, hogy az objektíve létező társadalmi partikularitásokon belül kialakuló vélemények, véleményrendszerek vajon milyen értelemben közösek, tehát, hogy az egyéni vélemények átlagát jelentik-e, vagy „tipikus" véleményt, vagy a „hangadók" kommunikatíve átvett véleményét, akkor a probléma kulcsa megint csak a verbalizáció dialektikájában rejlik. A verbali-

záció ugyanis egyéni aktus, nem létezik valamiféle „közös szája" a társadalom valamely partikuláris integrációjának, amely akár a köznapiság szférájában is megszólalhatna. A kollektív viszonyulásstruktúrák csak egyének száján keresztül verbalizálódhatnak. Ebből a nyilvánvaló igazságból azonban két következtetés is adódhat. Az egyik szerint adott vélemény társadalmi jellege a véleménynyel való egyetértés mértékéből ítélhető meg: az a kollektív vélemény, amivel a meghatározott társadalmi integráció tagjai az adott pillanatban egyetértenek. A másik szerint az a kollektív vélemény, amely egybevág a viszonyulásstruktúrák bázisát képező objektív csoport-, réteg- vagy osztályérdekekkel, célkitűzésekkel. Ennek a megkülönböztetésnek rendkívüli fontossága van, mert innen kiindulva lehet megkülönböztetni a „népszerű" és az „érdemleges" véleményeket. Persze a kettő nem zárja ki feltétlenül egymást, de sok esetben konfliktuózus viszonyban vannak egymással. Csak népszerű lehet olyan vélemény, amely kifejezi az adott partikularitás pillanatnyi érdekét s adott pillanatban nagyfokú egyetértést, helyeslést válthat ki. Érdemleges az olyan vélemény, amely hosszabb távon fejezi ki az adott partikularitás érdekét. Viszont ez a hosszabb távon történő kifejezés csak akkor lehetséges, ha a puszta érdekstruktúrákon túl az adott közösség célstruktúráit is figyelembe veszi, vagyis nemcsak az adott közösségnek az elosztás rendszerében való helyzetére vonatkozó igényeit, vágyait (egyszóval elvárásait) tükrözi vissza, hanem a termelés rendszerében ráháruló feladatait is.

A vélemények elemzése azt mutatja, hogy minden véleményalkotó társadalmi partikularitásban kialakulnak olyan vélemények, amelyek népszerűek, de hosszabb távon nem felelnek meg az integráció céljainak és érdekeinek, viszont olyanok is, amelyek nem népszerűek, de hosszabb távon érdemlegesebnek mutatkoznak. Ebből következően a vélemény mint a köznapi tudat objektivációmódja önmagában sohasem értékelhető, s nem is tekinthető egységes kategóriának. A vélemény — az egyenileg történő verbalizáció révén — mindig csak kiemel a társadalmi tudat konszenzuális interpretáció-rendszeréből bizonyos megszerzetolat, megfogalmazza és kommuni[illegible]

mény mindig fragmentális és csak a társadalom cél- és érdekrendszeréhez való viszonya alapján értékelhető. Ez viszont feltételezi a társadalmi tudat vertikálisan magasabb szintű teoretikus szféráinak bekapcsolódását. A vélemények a teoretikus kimunkáltság közvetítésével válhatnak csak társadalmi nézetekké, amelyek – a teoretizálásukban közreható társadalmi közeg jellegének megfelelően – lehetnek progresszív vagy retrográd, az adott partikuláris társadalmi integrációt az emberiség nembeli érdekeihez közelítő vagy távolító jellegűek. Ez persze nem jelenti, hogy bizonyos partikuláris integrációkban megfogalmazódó vélemények spontán ne eshetnének egybe a társadalmi haladás ügyével, ne lennének az adott közösség szempontjából érdemiek. Ezt azonban csak a társadalmi tudat más – magasabban teoretizált – értékelőrendszerei segítségével lehet eldönteni, elsősorban a vélemény által mozgásba hozott társadalmi aktivitás paramétereinek vizsgálatán keresztül.

2. A köznapi tudat objektivációinak jobban megragadható, stabilabb és koherensebb rétegét alkotják az ún. elvárások rendszerei. Az elvárások meghatározott társadalmi partikularitások (ezen belül meghatározott mikrointegrációk, például munkacsoportok, iskolai osztályok stb., vagy makrointegrációk, például rétegek, osztályok stb.) keretében kialakuló olyan egyetértésen alapuló interpretációk, amelyek elsősorban az adott partikularitásnak az igényeit fejezik ki. A véleménnyel szemben – amely elsősorban reflektív jellegű – az elvárás aktív és önmagát nem csupán a verbalitás síkján érvényesítő objektiváció-mód.

Az elvárások ugyan mindenekelőtt az adott társadalmi integráción belüli társadalmi státusok gyakorlásának miként jére, tehát a társadalmi szerepek realizálási módjára vonatkoznak, de – többnyire másodlagosan – azoknak az objektív viszonyoknak összességére is, amelyek az adott partikularitás szervezett tevékenységének feltételeit képezik. Így például egy meghatározott társadalmi mikrostruktúra, például munkahelyi közösség elvárásainak rendszerében a döntő tényezők általában a vezetővel és a munkatársakkal kapcsolatos szerepelvárások, vagyis azok az igények, amelyek az illetők magatartásával, tevékenységével, viselkedésével szemben érvényesülnek, de emellett kimutathatók például a munkakörül-

ményekre, a bérre, s egyéb, nem személyi jellegű tényezőkre vonatkozó elvárások is.

Ugyan az elvárások látszólag elsősorban véleményekben, értékítéletekben fejeződnek ki – tehát azokban a verbalizációs formákban, amelyekben az igény megfogalmazódik, illetve az igény kielégítettsége vagy kielégítetlensége kifejeződik – mégis lényeges eltérés mutatkozik a vélemény és az elvárás struktúrája között. Mindenekelőtt az elvárások magvát a viszonyulási struktúrák sokkal körülhatároltabb és jobban kitapintható rendszere alkotja, mint a véleményekét. Úgyszólván minden elvárás „mélyén" kimutatható egy többé-kevésbé világosan körvonalazható „belső minta", amely az elvárás bázisa. Például a legtöbb munkacsoportban, iskolai osztályban határozottan kitapintható az a konkrét kép, amelyet a „jó" vezetőről, a „jó" munkatársról, a „jó" tanárról stb. a konszenzus kialakít és gyakran meglepő stabilitással őriz meg akkor is, ha az adott integráció személyi állománya az idők folyamán többszörösen is kicserélődik. Ebből az a fontos következtetés vonható le, hogy az ilyen minták, sztereotipek nem egyszerűen a mikrointegráció egyes tagjainak egyéni igényeiből kristályosodnak ki, hanem lényegében azokat az objektív követelményeket képviselik, amelyeket az adott integráció tényleges feladatai és érdekei az integrációban meghatározott helyzetet elfoglaló személyre hárítanak. Az egyénnek mint olyannak értékelése attól függ, mennyire képes ezt a helyzetet adekvát módon betölteni, mennyire alkalmas az elvárások kielégítésére.

Ebből következik, hogy az elvárások szerkezetének kialakulása és rendszereik tagolódása nem vizsgálható sem a kisebb, sem a nagyobb társadalmi integrációk tevékenységének jellegétől és történetétől elvonatkoztatva. A tevékenység jellege az elsődleges meghatározó az elvárások kialakulásában, viszont az adott partikuláris integráció története az a közeg, amelyben az elvárások kommunikálódnak, megszilárdulnak és „átöröklődnek", s ennek folyamatában olykor sajátos járulékos jellegű – néha racionálisan nehezen magyarázható – elemekkel „színeződnek", amelyek igen fontos elemévé válhatnak az elvárás-rendszernek. Az utóbbiakban

gyakran képviseltetik magukat régi hagyományok, s nemegyszer előítéletek is.

Az elvárás nem csak, vagy nem elsősorban a verbalitás szférájában érvényesíti magát. Ez a megállapítás egyrészt azt jelenti, hogy az elvárásnak megfelelő személy befogadása elsősorban nem a róla alkotott jó véleményben nyilvánul meg — bár többnyire abban is — hanem a hozzá való ragaszkodásban, tevékenységének elfogadásában. A tényleges befogadás mindenekelőtt tevőleges jellegű, az elfogadott személynek az adott szerepben való elfogadása, a vele való együttműködésre való készség. S az elvárás kielégítetlensége sem elsősorban véleményekben fejeződik ki — bár azokban is —, hanem az együttműködés zavaraiban, az elvárásnak eleget nem tevő személlyel való konfliktusban, végső soron az adott személynek a mikrointegrációból való kiközösítésében.

3. Még stabilabb és ugyanakkor bonyolultabb képződményei a köznapi társadalmi tudatnak az ún. gyakorlati normák, vagyis azok a többnyire íratlan szabályok, amelyek mikro- és makrointegrációkban egyaránt kimutathatóak, részint a közösségi magatartás, részint a közösségi tevékenység szabályozásában.

A gyakorlati normák természetük szerint heterogének és különböző típusokra bonthatók — magatartási, viselkedési, cselekvési sztereotípekre stb., illetve ezek meghatározott szituációkban való alkalmazásának kollektív követelményére. E normák természetük szerint lehetnek teljesen praktikus jellegűek, a tevékenység bizonyos módjára vonatkozóak, pl. bizonyos munkamódok rutinszerű alkalmazásának átvételére vonatkozó követelmény, tehát a standardizálás egy módja. Lehetnek etikettszerű jellegűek, amikor is abban a követelményben jelennek meg, hogy bizonyos viselkedésmódokat az egyén a többiekkel együtt gyakoroljon."[7] És végül lehetnek morális jellegűek, amelyek az adott partikularitásnak más partikularitásokhoz, illetve a partikularitás tagjainak egymáshoz való viszonyát szabályozzák.

A gyakorlati normák eredetük szerint is heterogének. Részint lehetnek tradicionális jellegűek abban az értelemben, hogy eredetük és értelmük magyarázatára a közösség nem fektet súlyt, esetleg nem is képes erre. A tipikus magyarázat ilyenkor: „nálunk ez így

szokás". Ilyen esetekkel nem csupán a [illegible]tett-jellegű" normák esetében, hanem a praktikus cselekvések standardizálásának bizonyos eseteinél is találkozhatunk. Másrészt levezethetők – s ez a döntő meghatározó – az adott partikularitás életkörülményeiből, tevékenység-struktúrájából, organizáltságának jellegéből. Harmadsorban levezethetőek az adott partikularitás érdekeiből, vagyis az elosztás rendszerében elfoglalt helyükből és az ezzel összefüggő igényeikből. Végül kialakulásukba beleszólnak az adott társadalom értékrendjének sajátosságai is.

Természetesen az, hogy egy meghatározott kisebb társadalmi partikularitás normarendszerének eredetében és funkcionálásában a felsorolt tényezők közül melyik gyakorolja a döntő befolyást, magának a partikularitásnak helyzetéből, jellegéből következik elsősorban. Mégis, általában mind a négy fentebb jelzett tényezőnek a szerepe kimutatható a gyakorlati normák szerveződéseinek genezisében.

E gyakorlati normáknak két fontos jellemzőjük van. Az egyik az, amit jeleztünk már, hogy tudniillik íratlan törvényekként funkcionálnak. Vagyis – és ebben erőteljes rokonságot mutatnak az elvárásokkal, csak sokkal hangsúlyosabbak annál – követelményekként jelennek meg, amelyeket az adott partikularitás tagjai egymással szemben támasztanak, és be nem tartásuk lényeges szankciókat vonhat maga után (kikozösítés, testi fenyíték stb.). A másik az, hogy – noha többnyire nem alkotnak „teljes értékrendszert", hanem az adott társadalom értékrendszerei egyikének vagy másikának töredékeiből állnak össze – a partikularitás számára feltétlenül értékekként funkcionálnak és értékként való elsajátításukat feltételezik.

Igen gyakran tapasztalható, hogy ezekben a kisebb társadalmi integrációkban funkcionáló gyakorlati normákban egymással ellentétes értékrendek elemei szinkretizálódnak olykor igen különös módokon. Ritkák az olyan mikrointegrációk, amelyeknek gyakorlati normarendszerében tisztán és egyértelműen tükröződnének az adott társadalom uralkodó értékrendjének sajátosságai. Az osztálytársadalmakban ez természetes és szükségszerű jelenség: például a tőkés társadalom gazdasági szerkezetében kialakuló

üzemi közösségek gyakorlati normáiban természetes, hogy jelen voltak – éspedig többnyire konfliktuózus viszonyban – a polgári társadalom uralkodó értékrendjének bizonyos elemei és a proletariátus teoretikus tudatának fejlődésével együtt kibontakozó szocialista értékrend csírái. Minél inkább kibontakozott a proletariátus osztálytudata vertikális és horizontális vonatkozásban, annál inkább váltak e csírákból egy valóságos, bár gyakran még megfogalmazatlan értékrend elemei, és ezek egyre nagyobb mértékben áthatották az adott társadalmi mikrointegráció normaszerveződését. Viszont a szocialista társadalom építése során is lépten-nyomon kimutatható a társadalmi mikrointegrációk gyakorlati normarendszerében a korábbi társadalmi formációkhoz kapcsolódó etikai rendszerek hatásainak keveredése a kibontakozó szocialista erköles értékorientációival.

4. A köznapi tudat fentebb tárgyalt objektivációiról láthattuk, hogy azok erősen kötődnek a konkrét szociális kapcsolatokhoz, amelyek egy-egy szociális mikrointegrációt összetartanak. Ebből következően a hétköznapi tudat objektiváció-rendszerében rendkívül fontos szerepet játszik magának az integráltság tényének tudati kifejezése, az, amit a szociológiában a „mi-tudat" kategóriájában foglalnak össze. A vélemények, elvárások, hétköznapi normák részint feltételezik a „mi-tudat" valamilyen szinten való funkcionálását, részint ezekben fejeződik ki az adott mikrointegráció tagjainak összetartozás-tudata, részint pedig ezek az objektivációk formálják, fejlesztik ezt az összetartozás-tudatot. A „mi-tudat" igen különböző szinteken, a társadalmi tudat vertikális szerveződésének különböző fokain kialakuló tudati szerveződések prizmáin áttörve jelenhet meg, másrészt igen különböző társadalmi partikularitásokat ölelhet egybe, vagyis horizontális kiterjedtsége szempontjából differenciálható.

Vertikális vonatkozásban az ösztönös szolidaritásérzéstől kezdve a közös célok és érdekek rendkívül tiszta és tudatos megfogalmazásáig igen sokféle átmenetet találhatunk a „mi-tudat" kifejezése, megfogalmazódása terén. Horizontálisan a „mi-tudat" kapcsolódhat egészen szűk mikrointegrációkhoz (család, iskolai vagy munkahelyi közösség) vagy sokkal tágabb társadalmi integrációkhoz

(osztály, nemzet). Szerepelméleti szempontból rendkívül érdekes problémát jelent, hogy egy-egy konkrét személyiség egyidejűleg többféle társadalmi mikrointegráció tagjaként egzisztál, ugyanakkor meghatározott makrointegráció tagjaként is tudatosíthatja önmagát. A társadalmi tudat elemzése szempontjából viszont az egyik legfontosabb — ugyanakkor talán a legkevésbé vizsgált — probléma az, hogy a „mi-tudat" különböző megjelenési módjai mennyiben kapcsolódnak reális közösséghez, s mikor, milyen mértékben hamis tudati közvetítésekkel kialakult közösség-képzetekhez, illetve ilyen képzeteket termelő és hordozó ideológiákhoz vagy éppen intézményekhez. E probléma taglalása azonban messze meghaladja az e tanulmányban magunk elé tűzött célt, s azoknak a közösségképző tendenciáknak elemzéséhez vezet el, amelyek meghatározott objektív társadalmi szerkezetekben történelmileg alakulnak ki, és amelyek változásai a társadalom makroméretű mozgásainak következményei.

5. A társadalmi tudat formáinak szerveződéséről

A társadalmi tudat szerkezeti és működési sajátosságait vizsgálva több olyan problémát is érintenem kellett, amelyek a társadalmi aktivitás objektív és szubjektív szférájának kölcsönhatására vonatkoznak. Másrészt a társadalmi tudat eszmei objektiváció-rendszereinek vizsgálata is olyan kérdéseket vetett fel, amelyek továbbgondolása szükségszerűen vezetett el részint az elmélet és gyakorlat viszonyának a marxista filozófiában éppen az utóbbi tíz-tizenöt év során oly sokat vitatott kérdésköréhez, részint pedig világossá tette azt, hogy a társadalmi tudat formáira vonatkozó, a marxizmus–leninizmus klasszikusai által kidolgozott kategóriák pszichológiai kiindulású vizsgálata nélkülözhetetlen a társadalmi tudat fentebb már érintett jelenségeinek alaposabb megértéséhez.

Az alábbiakban e felismerésektől vezettetve három vonatkozásban kell továbbszőnünk a társadalmi tudat szerkezetére és működésére vonatkozó gondolatmenetet: 1. megkísérelni (a szó szoros értelmében kísérletező jelleggel) körvonalazni a társadalmi aktivitás gyakorlati és elméleti „oldalának" összefüggésére, kölcsönös feltételezettségére és kölcsönhatására vonatkozó elgondolásaimat, 2. ehhez kapcsolódva kimutatni a tevékenység és a megismerés szerves egységét a társadalmi tevékenységben, így a szó szűkebb értelmében vett teoretikus, eszmei objektivációkat „termelő" szellemi aktivitásban is, és végül 3. ennek alapján hangsúlyozni, hogy a gyakorlat kategóriája az elmélettel csak relatív értelemben szembeállítható kategória, hogy a „szellemi" aktivitás, az ezt realizáló eszmei objektivációkat létrehozó (s a megismerést, a valóság visszatükrözését gazdagító) tevékenység nem kiegészítője vagy éppenséggel ellentéte a gyakorlati tevékenységnek, hanem annak szerves

része. Mindennek természetesen a társadalmi tudat formáinak értelmezésében is vissza kell tükröződnie, s ez elősegítheti a tudatformák statikus, a társadalom anyagi tevékenységével való kapcsolatukat formálisan kezelő felfogásmódjának meghaladását, pontosabban az eredeti marxi – engelsi – lenini felfogásmód következetesebb érvényesítését.[36]

A társadalmiság bővített újratermelése: tevékenység és objektiváció

Ha a társadalmi aktivitást totalitásában vizsgáljuk, akkor jellemzésére legáltalánosabb kategóriaként a társadalmiság bővített újratermelésének kifejezését alkalmazhatjuk.

A történetiségben adott, a progresszió mozzanatát tartalmazó újratermelési folyamat egyrészt (folyamatjellegét tekintve) a szüntelenül bonyolódó, differenciálódó, a megosztottság egyre tagoltabb szerkezeteit alkotó s egymással egyre közvetettebb módon összekapcsolódó tevékenységmódok kialakulását, rögzülését és váltakozását jelenti. Másrészt (eredményét tekintve) ez a folyamat az objektivációk mind bonyolultabb rendszereinek létrejöttében, reprodukciójában és új meg új objektiváció-módok kialakításában realizálódik. Az objektivációk lehetnek anyagi termékek (a termelés eszközei, technikája és produktumai), eszmei termékek (például tudományos vagy művészeti alkotások, illetve ezek eszmei mozzanatai), végül az objektivációk legösszetettebb formái maguk a társadalmi viszonyok, amelyek a társadalom éppen létező formájának jellegét határozzák meg.

Ami az anyagi és eszmei termékek egymáshoz való viszonyát illeti, bár a társadalmi tevékenység differenciálódása történelmileg kialakítja a munkamegosztás olyan jellegét, amelyben az eszmei objektivációk termelése különválik, sőt, szembekerülhet az anyagi javak termelésével – mindkét fajta objektiváció alapvetően, a társadalmiság totalitásában szemlélve, egységes folyamat eredménye. Ennek az egységnek természetesen a gyakorlat kategóriája értelmezésében is mélyreható konzekvenciája van.

Mindenekelőtt nincs semmiféle emberi aktivitás (s itt a Marx által használt tárgyi-érzéki tevékenység fogalmát tekintem alapvetőnek, ami mindenféle emberi tevékenység alapformája, s erre épül, ezt „modellezi" a tevékenység többi, differenciáltabb szintje), amelyben ne lenne jelen a pszichikus reguláció mozzanata, amely szükségszerűen magában foglal információ-felvételi és -feldolgozási folyamatokat, a tevékenység természeti és társadalmi feltételeire vonatkozó tájékozódást, tehát a valóság visszatükrözését, a tevékenység szükségességét kifejező motivumokat s a tevékenység eredményének valamilyen szinten megjelenő eszmei előképét, ami a teleologikus (munkajellegű) tevékenység sine qua non-ja.

Ebből viszont szükségszerűen következik, hogy a megismerés, a valóság visszatükrözésének mozzanata mindenféle emberi (tehát társadalmi) aktivitás lényegi mozzanata, a tevékenység regulációjának eleme. Megismerési elem nélkül semmiféle tevékenység sem képzelhető el, noha természetesen a megismerés a tárgyi viszonyokat közvetítő, „tárgyi-érzéki" tevékenység függvénye.

A. N. Leontyev elmélete a pszichikus működés és tevékenység kölcsönhatásos fejlődéséről[37] ezt a problémát úgy oldja meg a pszichológiában, hogy a visszatükrözésnek a tevékenységbe való „beágyazottságára" vonatkozó felismerése teljesen összhangban van Marxnak a konkrét-érzéki tevékenység alapjellegére vonatkozó intencióival, a munka és a megismerés kölcsönhatásos fejlődésének elvével, amelyben az anyagi termelés meghatározó szerepe végső fokon mindig érvényesül.

Ezeknek az összefüggéseknek végiggondolása viszont teljesen tarthatatlanná teszi az elméletnek és a gyakorlatnak azt a merev szétválasztását vagy éppen szembeállítását, amelyre a legeklatánsabb példát talán L. Althusser adja, illetve a megismerés (az elméleti tevékenység) és a gyakorlati tevékenység olyan elhatárolását, amellyel például Stiehlernél találkozhatunk.[38]

A társadalmi gyakorlat (a marxi totalitás-értelmezés szerint felfogott praxis), legkezdetlegesebb formáitól a legbonyolultabbakig, eleve magában foglalja a reaktivitás és reflexivitás egységét a valóságot megismerő és megváltoztató aktusok összefonódását.

felismerés a legáltalánosabban eddig G. Besse és J. G. Gajdukov koncepcióiban fogalmazódott meg[39], amelyek a praxis kategóriáját a társadalmi aktivitás mindenféle formájának gyűjtőfogalmaként értelmezik. Ugyanekkor azonban a koncepciók adósak maradnak a praxis olyan jellegű differenciált elemzésével, amely lehetővé teszi, hogy például az „elmélet gyakorlatának" és a „gyakorlat elméletének" látszólag paradox ellentmondásként jelentkező viszonyát (s a viszonyban adott kölcsönhatást) kielégítően értelmezzük.

Kétségtelen ugyan, hogy a teoretikus (s ebbe ágyazva az objektív valóság megismerésére, a visszatükrözésre irányuló) mozzanat jelen van a tárgyi-érzéki tevékenység aktusaiban, a legegyszerűbb munkaműveletekben is, ugyanakkor a leginkább teoretikusnak tűnő aktivitásban is tetten érhető a tárgyi-érzéki tevékenység, a praktikum mozzanata. Mégis, tagadhatatlan tény, hogy az anyagi és az eszmei objektivációk termelése történelmileg elkülönülő folyamat, melynek eredményeként a teoretikus aktivitás (vagy általánosabban fogalmazva: a „szellemi tevékenység") a munkamegosztás s ehhez kapcsolódva a társadalmi organizáció külön „alrendszereként" vagy éppenséggel a „köznapi tevékenység" (a termelés) fölé rendelődő aktivitás- (s tegyük hozzá: stratifikációs) szintként funkcionál.

Ebből következően: ugyanakkor, amikor felismerjük a praxis totalitásában a reflexív és reaktív (a megismerő-visszatükröző és környezetátalakító) mozzanat kreativitást létrehozó egységét, egyszersmind fel kell ismernünk a praxis strukturáltságát, rendszerszerű szerveződését is, amely a társadalmi fejlettség bizonyos szintjén meghatározott társadalmi partikularitásokat elsősorban anyagi, másokat viszont elsősorban eszmei objektivációk termelésére specializál.

Itt viszont egy rendkívül bonyolult probléma merül fel. Egyrészt ugyanis minden kor teoretikus aktivitása egy meghatározott össztársadalmi aktivitás teoretikumaként funkcionál. Másrészt azonban ennek az össztársadalmi aktivitásnak megvan a maga „alsóbb szintű", „köznapias" teoretikuma is.[40] Az, hogy ez a társadalom partikularitásokra való „széthasadásának" történelmi

folyamatához kötött differenciálódás nem okozza a társadalom tudati disszociálódását, éppen a társadalmi tudat nagy integratív mechanizmusainak köszönhető, amely a társadalmi tudatformák genezisében és kikristályosodásában nyilvánul meg. Ezek az integratív mechanizmusok persze korántsem „a szellem megnyilvánulásai", hanem az aktivitás „anyagi oldalának" történelmi fejlődésében egyre bonyolultabbá váló tevékenységformák egyre bonyolultabb eszmei regulációjának szükségességéből fakadó eszmei szerveződések, objektiváció-rendszerek.

A tevékenység formái és a tudat formái

A társadalmi tudatformák az eszmei objektivációk olyan nagyobb összefüggő rendszerei: 1. amelyek a már rendszerszerűvé szerveződő társadalmi aktivitás egy-egy szférájának szabályozásában döntő szerepet játszanak; 2. amelyeknek már megvannak a maguk „elvont", a teoretikus tudatban egzisztáló és „konkrét", a hétköznapi tevékenység eszmei szabályozásában közreható aspektusai; 3. amelyek ugyanakkor, amikor a köznapi aktivitás szabályozásában és szervezésében szerepet játszanak, rendelkeznek egy bizonyos – bár olykor minimális – „saját", teoretikus jellegű tevékenységbázissal, vagyis a szellemi és fizikai tevékenység elkülönülésének legalább egy minimumát feltételezik.

Ebből viszont egyenesen következik, hogy a társadalmi tudat formáinak kikristályosodása elképzelhetetlen a társadalmi tevékenység és a társadalmi viszonyok differenciálódása nélkül. Vagyis azokban a kezdetleges társadalmi szerkezetekben, ahol a munkamegosztásnak még csak a legelemibb formái leteznek, ahol a társadalom szervezete még kialakulatlan – a társadalmi tudatformák is tagolatlan egységet alkotnak. Itt még az erkölcs, a tudomány, a művészet és a vallás egyetlen differenciálatlan eszmei objektiváció-rendszerben, csíraformákban létezik – ugyanakkor ezekben az objektivációkban a köznapi teoretikus tudatiság éppúgy nem különböztethető meg, mint ahogy egymásba olvad az anyagi és az eszmei objektivációkat létrehozó termelőtevékenység is.

Fentebb jeleztem, hogy a tevékenységformák egyre bonyolódó eszmei szabályozásának szükséglete nagymértékben befolyásolja a tudatformák alakulását. Ez egyrészt az egyes tevékenységek, illetve tevékenységkomplexumok információs bázisának bővülésében, a valóság visszatükrözésének gazdagodásában nyilvánul meg, ez viszont a szociális információ-tárolás kibővülését, a tevékenység-rendszerek mind bonyolultabb tudati előkészítését is magában rejti. Másrészt ugyanez a cselekvések egymásra vonatkozásában mind bonyolultabb hálózatok kialakulásához vezet, amelyek meghatározott tevékenységet vagy tevékenységegyüttest mind közvetettebben kapcsolnak azokhoz a szükségletekhez, amelyek kielégítésében — gyakran új szükségletek generálásának közbeiktatásával — részt vesznek.[41]

A társadalmi tudatformák genezise mindegyik tényezővel kapcsolatban van. A legszorosabban talán a kódolás problematikájával. Az, hogy a társadalom eszmei objektivációinak egy-egy szféráját miért nevezzük tudatformának — mai, szociokibernetikai aspektusból szemlélve a tartalom és a forma viszonyát —, éppen abból következik, hogy különböző tudatformák más és más „kódrendszereket" alkalmaznak az információ tárolására, más és más paradigmák alakulnak ki a különböző tudatformák teoretikus gyakorlatában a valóság modellezésére. Természetesen ezeknek a különböző kódolási rendszereknek és paradigmáknak megvan a közös társadalmi-tudati bázisa, amely nélkül semmiféle tudatforma-szerveződés nem lenne elképzelhető. Ez a közös bázis a nyelvi jelek rendszere, amely egyrészt lehetővé teszi az érzéki tapasztalás képzetanyagának nyelvi kifejezését, másrészt kialakítja a gondolkodási műveleteket.[42] A szemiotikai bázis alkalmassá válása tudatformák képzésére — különösen ami az elvont gondolkodás lehetőségeit biztosító fogalmi és kategoriális „képzetek" kialakulását illeti — rendkívül hosszú, a társadalmi-gazdasági fejlődéssel kölcsönhatásos folyamat eredménye; ennek tulajdonítható a szó szűkebb értelmében vett teoretikus tudat viszonylag késői, szinte csak a klasszikus görög fejlődésben tettenérhető kibontakozása, ami viszont összefügg a tisztán teoretikus gyakorlat kialakulásának — például a filozófia vagy éppenséggel

a természettudomány relatíve önálló tevékenységként való művelésének – viszonylag kései kezdeteivel.

Ami az egyes tudatformákban megnyilvánuló viszonylagosan megkülönböztethető kódolási és modellezési tendenciákat illeti, itt fel kell figyelni egyrészt az egyes kódolásmódok történelmi változásaira egy-egy tudatformán belül, másrészt bizonyos, a tudatformák kezdeti tagolatlan egységéből származó közös kódolási alaptendenciákra, amelyek a későbbiekben – ha eltérő módon és funkciókkal is – a különböző tudatformákban egyaránt érvényesülnek. Ilyen sokféle vonatkozásban megjelenő kódolásmód a sztereotip történésmozzanatokból felépített történet, amely részint sztereotip figurákban, részint szereotip eseményekben rezerválja a társadalmi tapasztalatok bizonyos blokkjait, modellez bizonyos követendő vagy elvetendő magatartásmódokat, cselekvési lehetőségeket és szükségességeket, valószínűségük vagy kívánatosságuk szempontjából kitüntetett „kimeneteleket". Mármost az ilyen történetek eredetüket illetően gyakran visszanyúlnak a társadalmi tudatformák differenciálódásának kezdeteit messze megelőző korszakokba, ahol egyszerre töltenek be tudomány előtti, világmagyarázati, erkölcsi szabályozási, primer esztétikai és vallási (például eredetmagyarázó vagy éppen transzcendencia-képző) funkciót. A későbbiekben a történet mint kódolási rendszer átalakulhat specifikus vallási tartalmak hordozójává (mint mitologéma), megjelenhet az esztétikum szférájában (mint vándorló népmese-motívum), de betöltheti az erkölcsi parabola funkcióját is.[43]

Vegyük most e kezdetleges kódolásmóddal leginkább ellentétes tiszta fogalmi kódolás példáját. Ez látszik a tudományra mint tudatformára specifikus kódolásmódnak. Ám ha a fogalmi gondolkodás fejlődését vizsgáljuk, azt tapasztalhatjuk, hogy ez ugyan fejlődésében történelmileg mindinkább összefonódik a valóságra vonatkozó tudományos ismeretek fejlődésével, s mintegy a tudomány – mint tudatforma – specifikus információfeldolgozási és -tárolási eszközének tekinthető, mégis, emellett más tudatformák „kódrendszereinek" alakulásában is szerepet kap (például az erkölcsi, esztétikai, vallási tudatformában).

A kódolás és információtárolás eszközei tehát nem specifikusak az egyes tudatformákra. Az, hogy a tudatformák elkülönülését vagy viszonylagosan különbözővé válását megelőző történelmi korszakokban a kódolás és információtárolás domináns eszköze a konkrét-érzéki tevékenységhez közvetlenül kötődő képzetek s az „érzéki gondolkodás" kauzális és teleologikus mechanizmusa volt, banális megállapítás. Éppúgy, mint az, hogy a tisztán vagy legalábbis döntően fogalmi apparátusokat felhasználó információkezelés a teoretikus tudat — s az ennek alapját képező teoretikus gyakorlat — viszonylag magas szintjén, a filozófia és a természettudományok szaktudományos művelésének nyomán vált az eszmei objektivációk bizonyos típusainak jellemzőjévé. Specifikusabbaknak látszanak az információtárolás és a modellezés történelmileg kialakuló módjai, amelyekben meghatározott korok, meghatározott társadalmi-gazdasági szintek eszmei objektivációi kifejeződnek. Ha ezt vizsgáljuk, azt mondhatjuk, az információtárolás és -kódolás elemi szintjét a pszichológiai eszköz szerepét betöltő tárgyak rendszerének létrejötte képezi, amelyekben adott társadalmi mikrointegráció mintegy összefoglalja és megragadhatóvá teszi a tapasztalatok bizonyos rendszereit s a társadalmi szabályozás bizonyos domináns mozzanatait. Ilyen pszichológiai eszközként működő tárgyak a primitív fétisek, totemek, a későbbi vallási tudatban nagy szerepet játszó kultikus objektumok, például ereklyék, „csodatevő" képek, szobrok, teljesen laicizált viszonylatok között kódszerepet tölt be például a jelvény vagy a zászló, s a tudományos tudatformán belül ilyen kódoló, s ugyanakkor pszichológiai eszközszerepet tölt be például a térkép, az ábrák, a képletek rendszere. Az ösztönösség és a tudatosság viszonyának — legalábbis egy vonatkozásban — mutatója az, hogy e tárgyak merőben naturális objektumok-e (amilyen a fétisek és totemek zöme) vagy termékjellegűek, az utóbbi esetben pedig, hogy alapvetően antropomorfizáló alapjellegűek s transzcendens közvetítések hordozói-e (mint például az ereklyék), vagy elsősorban szociomorfisztikus szimbólumok (mint például a zászló) avagy éppen az elvont gondolkodás információ-feldolgozási folyamatainak eredményeit „fordítják

vissza" a tárgyi eszközszerű [illegible] „nyelvek" (mint például a térkép).

A kodolás és a modellezés később kialakuló, ugyanakkor a tudatformák történelmi fejlődésében lassanként visszaszoruló (modern formákban csak a művészetben létjogosult) módja a perszonifikálás, vagyis a társadalmi tapasztalatoknak meghatározott „kultfigurákban" (mitikus hősökben, antropomorf istenalakokban, népmesei, később esetleg regényalakokban) illetve azok cselekvéseiben történő megragadása és elsajátítása. Cselekvéseikből szerveződnek azok a fentebb már említett sztereotip történéselemek, amelyek a legtöbb esetben a történetelemet kialakító közösség világképének jellemzőit is magukban foglalják. Ez a legszembetűnőbben a teremtés-mitoszokban jelenik meg, amelyekben a teremtésben kimutatható perszonifikációk ugyanakkor, amikor a kor erkölcsi tudatának kifejezői (persze olykor igen ellentmondásos, parancsolatot és tilalmakat, igenlést és tiltakozást elegyítő módon), kifejezik a társadalom éppen adott cselekvési lehetőségeit (de ugyanakkor a realitásban ki nem elégíthető vágyait) s a cselekvési feltételekre vonatkozó tudását is.

A mai ember hajlamos arra, hogy az e történésekbe helyezett perszonifikációkat merőben archaikus jellegűeknek tekintse. Ám ne feledjük, hogy a fogalmi gondolkodás fejlődése mélyen beágyazódik azokba az absztrakciókba, amelyek — az objektivációk rendszerét kibontakoztató társadalmi tevékenység immanens logikájának tükrözéseként — a cselekvéseket és történéseket a normák és törvényszerűségek általánosíthatóságának szférájába emelik. A tudománynak mint önállósult tudatformának kialakulásában (általában a teoretikus tudat fejlődésében) ezek korántsem lebecsülhető szerepet játszanak (gondoljunk például a naturális és perszonális princípiumok keveredésére a korai görög természetfilozófiában). Vagy gondoljunk arra, hogy például az erkölcsi tudatformában az absztrakt etikai rendszerek kialakulása után is, szinte napjainkig kimutatható az erkölcsileg követendő vagy tilalmas magatartásmódok konkrét-perszonifikált, történésekbe ágyazott elsajátítása.

A tudatformák fejlődésében a teoretikus tudat kialakulását

döntően az az ugrópont jelzi, amikor a kódolás és a modellezés középpontjába az objektivitás egy meghatározott konkrét eleme, valamely naturális princípium — például tűz, víz, levegő — kerül. Ezáltal kialakul az absztrakció magasabb szintje.

A társadalmi tapasztalat kódolásában és a valóság modellezésében végbemenő, a teoretikus tudat létrejöttét s a tudatformák differenciálódását magában rejtő fejlődés — mint arra fentebb már utaltam — természetesen nem az eszmei objektiváció-módokat létrehozó aktivitás „önmozgásának" eredménye, hanem kölcsönhatásban van az anyagi objektivációk termelésének fejlődésével, végeredményben a munkamegosztás és a társadalom osztályviszonyainak fejlődésével. De nem is arról van szó, hogy a társadalmi tevékenység egyfelől anyagi objektivációkban, másfelől eszmei objektivációkban nyilvánul meg, s mindkettő létrehozásának fejlődése pedig külön törvényeket követ. A szubjektív (informatív-regulatív) mozzanatnak mindenfajta tevékenység konstituenseként való felfogása — ami a Vigotszkij-iskola felfogásában fogalmazódik meg a legegyértelműbben — éppen azt a koncepciót foglalja magában, amely szerint ha az anyagi lét feltételeinek termelése bonyolultabbá válik, ezzel kölcsönhatásban az eszmei objektivációk is egyre bonyolultabb rendszereket alakítanak ki. A tudat formáinak differenciálódását a termelés formáinak differenciálódása határozza meg — ám nem közvetlenül, hanem a társadalom szerkezeti differenciálódásának közvetítésével. A teoretikus tudatforma kialakulása például elképzelhetetlen a teoretikus tevékenység elemeinek kibontakozása nélkül, ez viszont csak akkor alakulhatott ki, amikor a munkamegosztás és a társadalmi viszonyok egészének a többlettermék létrejöttével lehetővé váló differenciálódása maga után vonta a szellemi és fizikai tevékenység viszonylagos különválását, a szellemi tevékenységre specializált rétegek kialakulását. (Más kérdés, hogy ez egyszersmind a fizikai munkának a kialakuló osztályszerkezet keretében kényszertevékenységgé degradálása árán valósult meg.)[11] Viszont a teoretikus praxis talaján kialakuló teoretikus tudat létrejötte lehetővé tette az objektum—szubjektum viszony olyan fejlődését, amely a tudatformák

differenciálódásához nélkülözhetetlen, mert felszabadítja az objektum szubjektum differenciálatlanságának burkában csíraformákban létező tudatformák fejlődési lehetőségeit.[45]

A társadalmi szabályozás és a társadalmi tudat formái

A társadalmiság bővített újratermelésén belül, annak mozzanataként tehát megjelenik egyrészt a valóságot visszatükröző társadalmi tudat újratermelése (amely tudat viszonylag önállósul a teoretikus tevékenységben, a teoretikum praxisában), másrészt a tudatformák fejlődésével egyre bonyolultabban a társadalmi szabályozást végző társadalmi tudat újratermelése. Hogyan vesznek részt a társadalmi tudat formái a társadalmi aktivitás szabályozásában, egyáltalán mit szabályoznak az egyes tudatformák?

Nyilvánvaló, hogy ez a problematika különböző módon vetődik fel a különböző tudatformák esetében. Az erkölcsi tudatforma szabályozó szerepe a társadalmi viszonyok reprodukciójában (s adott esetben létrejöttük komplex folyamatában) eléggé nyilvánvalónak látszik. A tudományos-technikai forradalom, a tudomány közvetlen értelemben termelő erővé válási folyamata egyre nyilvánvalóbbá teszi a tudománynak mint tudatformának a praxis totalitásában való helyét, azt, hogy a „megismerő tevékenység" nem választható el a „termelőtevékenységtől", s hogy a látszólag legelvontabb elméleti munka is szabályozza – ha sokszor nagyon közvetetten is – a társadalom természetátalakító aktivitását, s ezen keresztül a társadalmiság reprodukciójának bővítését, a progressziót.

A társadalmi tudat formáinak a társadalmi aktivitás szabályozásában betöltött szerepe az egyes tudatformák keretében kialakuló, a tudatformák által hordozott értékrendek közvetítésével valósul meg. Az értékek mint társadalmi preferenciákat tükröző eszmei objektivációk genetikailag a társadalmi tudat célkitűző funkciójának fejlődéséhez kapcsolódnak, működésükben viszont a társadalmi aktivitás eszmei szabályozóiként nyilvánulnak meg. A tudatformák kikristályosodása létrehozza egy-egy tudatforma jellegzetes értéktartományát, amely meghatározott primer értékkategóriák

köré rendezve tartalmazza az adott tudatforma által szabályozott társadalmi aktivitás általánosított regulatív elveit. Az egyes tudatformákhoz kapcsolódó értéktartományok (erkölcsi, tudományos, esztétikai, politikai stb.) primer értékei, illetve érték- polaritásai (például az erény – bűn, az igaz – hamis, a szép- rút, a jogos- jogtalan, a hasznos – káros polaritásai) mentén alakulnak ki azok a többé-kevésbé különösnek tekinthető normák, amelyek közvetítenek egy-egy tudatformában az általánosság szintjén jelentkező elv és a konkrét társadalmi mikrointegrációknak ill. ezek tagjainak egyedi aktivitása között. Vagyis az értékrendszerek kontextusában valósul meg a társadalmi szabályozás viszonylatában az általános – különös – egyes viszonyának sajátos dialektikája, amelyben az érték a szabályozás általános regulatív mechanizmusa, a norma (vagyis az értéktételező cselekvésnek az adott viszonyok között, adott közösség számára megjelenő maximája) a különös, a normaelsajátítás alapján kialakuló konkrét tevékenység-vezérlés pedig az egyes.

A fentebbiekből úgy látszhat, hogy a társadalmi aktivitás eredményességét a társadalmi tudatformákba integrálódó eszmei objektivációk és a valóság közötti viszony fejezi ki a legbiztosabban. Meghatározott kor teoretikuma egyrészt az adott társadalom információinak általánosított, modellekben szervezett feldolgozása – másrészt aktivitásának vezérlője. Ebből következően a valóság hamis tükrözése – mivel szervesen beleépül a társadalmi aktivitás regulációjába – hamis irányba terelheti a társadalmi gyakorlat egész fejlődését. Ugyanakkor viszont a hamis tudatelemek jelenléte folytonosan kimutatható a társadalmi szabályozás eszmei szférájában, s a progresszív társadalmi aktivitás mintegy ennek ellenére látszik megvalósulni. Valójában azonban a társadalmi aktivitás progressziója nem a hamis eszmeiség ellenére, hanem a hamis eszmei elemek állandó korrekciója révén valósul meg, e korrekció lényegében maga a tudati fejlődés.

Ez a korrekció azonban korántsem egy önmagában vett „tudásanyag" finomítása és közelítése a valósághoz, hanem a tudatot „termelő" és azt felhasználó társadalmi szerkezetek folytonos – a társadalmi progresszió folyamatában időnként olykor éles ellentmondások forradalmi feloldását magával hozó – korrekciója,

amelynek alaptendenciája a merőben ösztönös, „természetadta" társadalmi szerkezetek ellentmondásos fejlődése a tudatos, átlátható és irányítható viszonyokból szervezett társadalmi organizációk irányában.

A társadalmi szerkezetek spontán, természetadta, az ösztönösség jegyében való szerveződése egyrészt a társadalmi tevékenység formáinak természetadta, ösztönös, kényszerpályán mozgó jellegében, másrészt a tevékenység feltételeinek (s ezen belül az objektum—szubjektum viszonynak) differenciálatlanságában nyilvánul meg, ami a társadalmi tudat differenciálatlanságát, antropomorf képződményekkel való telítettségét és a valóságnak ilyen elemek közvetítésével történő modellezését okozza. Ennek a tudatnak a legáltalánosabb formája a vallási tudat, amely a tudatformák differenciálódásának kezdeti stádiumában valóban mint általános „világtudat" és „ember-tudat", mint a kozmológiai és antropológiai eszmék olyan „gyűjtőedénye", formája funkcionál, amelyben a társadalmi szabályozás rendszerei hasonlóan differenciálatlan módon vannak jelen.[46]

A vallás tehát ezen a szinten még nem egyszerűen a tudatformák egyike, hiszen akkor a tudat etikai, esztétikai, tudományos és más formái még nem is önállósultak, hanem e későbbi tudatformák csíráinak sajátos integráció-módja. A tudatformák differenciálódásával nem szűnik meg az integrálódás szükségessége, tehát egy olyan sajátos, a tudatformákat összekapcsoló, egységes világképbe rendező teoretikus mechanizmus szükségessége, amelyben visszatükröződik „az ember helyzete a világban". Ezt a szerepet az objektum—szubjektum viszony differenciálódásával, az elméleti tevékenység és a teoretikus tudat kialakulásával a filozófia veszi át. (Ez a „váltás" lényegében a klasszikus görög kultúrában történik meg.) S ettől kezdve a vallás (amennyiben a kultikus aktivitás emocionális-mágikus szféráján túlmenően mint a társadalmi tudat formája, mint sajátos teoretikum létezik) rákényszerül, hogy mint teológia, lényegében alaptermészetétől idegen eszközök segítségével reprodukálja önmagát. Az viszont, hogy ez a „kölcsönzés" egyáltalán lehetséges, vagyis, hogy a teoretikus tudat racionális eszközei felhasználhatók egy alapvetően irracionális (a valóság végső

principiumait a szent titok szférájába helyező) valóság-modellezés szolgálatában, abból következik, hogy a valóság nagyobb, a konkrét-praktikus tevékenység oksági láncain kívül eső összefüggési titokként jelennek meg a természetadta viszonyok közé született ember szemében, s ezek lényegi vonatkozásaikban áttekinthetetleneknek és befolyásolhatatlanoknak mutatkoznak számára. Ahol a befolyásolhatóság növekedése nyomán az áttekinthetőség növekedése a titokzatosság fátylát fellebbenti a „dolgok" valóságos összefüggéseiről, ott szükségszerűen háttérbe szorul a vallási elem, s megszűnik a racionális kezelésmódok eszközszerű alárendelése az irracionális principiumoknak.

A tudatformaként létező hamis tudat lényege éppen az, hogy a racionális kezelésmódok irracionális elvek eszközévé válnak; ennek következtében jön létre az az ellentmondásos állapot, amely az ember világban való helyzetének, lehetőségeinek, céljainak eltorzított látásában fejeződik ki. Ebből következően a hamis tudat nem azonosítható a tévedéssel vagy éppen a nem-tudással. Ez az önmagában banális megállapítás azonban csak akkor válhat tartalmassá, ha tisztán látjuk, hogy a hamis tudat nem tudáshiány, tévedés, hanem olyan irracionális elvek által „rendezett" kezelésmódok összessége, amelyek irracionalitása nem csupán mint vallási irracionalitás (tehát mint a valóság „valóságfeletti" transzcendens determinációjának tételezése) jelent meg, hanem meghatározott érdekek által irracionálissá torzított racionalitás képében (mint hamis tudati elemeket tartalmazó filozófia, etika, politikai elmélet stb.) Ebben az esetben beszélhetünk – Marx nyomán – a hamis tudat ideológikus tudatként való megjelenéséről, amelynek a teológiai tudat csak egyik – bár legalapvetőbb, legősibb s legállandóbb – formája.

Megismerés és osztálytudat

A társadalmi tudatformák ideologikus elemeinek és funkcióinak érvényesülése elszakíthatatlan összefüggésben van azzal a történelmi ténnyel, hogy a tudatformák genezise a társadalom osztályokra

bomlásának folyamatában igyazottan történt, s hogy a társadalmi tudatformáknak legalábbis a teoretikus szféráit döntően a mindenkori uralkodó osztályok szellemi tevékenységre specializált rétegei termelték.

Ez természetesen azzal járt, hogy az így termelt teoretikum egyszersmind az uralkodó osztályok ideologikus törekvéseit, partikuláris céljaiknak, érdekeiknek örök-emberi, „nembeli" célokként, össztársadalmi érdekekként való „megjelenítését" is magában foglalta. Ennek felismerésével sem mondhatjuk azonban, hogy ez mindig csak a társadalmi tudatnak (vagy akáresak a teoretikum integratív, társadalomelméleti, filozófiai szférájának) hamis tudati mozzanatokkal való telítődését eredményezi. Azokban a történelmi pillanatokban, amikor az éppen uralkodó osztály érdekei egybeestek az emberiség nembeli lehetőségeinek kibontakozási tendenciáival, akkor — természetesen egy meghatározott történelmi szinten, történelmileg adott lehetőségek között — az uralkodó osztály által inspirált vagy végzett teoretikus tevékenység csökkenthette is a társadalmiság természetadta formáiból fakadó, azokat kifejező hamis tudati mozzanatokat, s mélyíthette, gazdagíthatta a valóság megismerésének szakadatlan, bár nem ellentmondásmentes folyamatát. Ez jellemezte az osztálytársadalmak felívelő fejlődési szakaszainak teoretikumát, bár persze korántsem egyértelműen, ellentmondásmentesen: ez a teoretikum ugyanakkor meghatározott osztálypozíciókat is kifejezett, ezek megerősítésére vagy védelmére is szolgált.

A tudatformákban egzisztáló teoretikus tudatnak a mindenkori uralkodó osztály partikuláris tudatával való kapcsolata rendkívül bonyolult és ellentmondásos. Egyrészt az uralkodó osztály inspirációi ellenére a társadalmi tudat mindig kifejezte — elsősorban köznapi szféráiban — az osztálytársadalom adott formájával szembeni tiltakozás eszmei mozzanatát is, bár ez gyakran maga is hamis tudati elemek közvetítésével és a hamis tudatiság (például a vallási tudat) burkában jelent meg. Ezt viszont az uralkodó osztály a maga hegemóniájával mindig igyekezett „beintegrálni" a saját érdekei szerint homogenizálandó tudatba, mintegy „helyet szorítva" annak, egyszersmind igyekezvén valóságos, az adott társadal-

ma rendet fenyegető motívumait meg is bénítani. De az osztály-társadalomban az éppen uralkodó osztály „árnyékában" mindig érlelődött egy másik osztály, amelynek törekvései kitermeltek egy „ellentudatot", a fennálló társadalmi-gazdasági renddel latens vagy manifeszt módon szemben álló teoretikumot, s ez olykor – például a polgári fejlődés feltörekvő szakaszában – a korábbival ellentétes világképbe integrálta a múlt eszmei örökségét éppúgy, mint saját szellemi vívmányait.

Az osztálytársadalom formaváltásait (forradalmi átalakulásait) kísérő, a tudatformák keretében kibontakozó feszültségek, „robbanások" azonban az előtörténet folyamán mindig oly módon jelentek meg, hogy a hamis elemeket is tartalmazó tudatiság bizonyos típusai szembesítődtek egymással a különböző, érdekeikben ellentétes, de alaptermészetükben (kizsákmányoló voltukban) azonos osztályok ideológiai harcaiban. (Természetesen ez nem jelenti azt, hogy a hamis tudatiság azonos szintjét képviselné például a feudális és a polgári társadalom ideológiája, hogy az utóbbi a teoretikum bizonyos szféráiban ne produkált volna óriási előrelépést, mint ahogy óriási előrelépést produkált a társadalmi tevékenység, a közvetlen értelemben vett termelés szférájában is!) Azonban a társadalmi viszonyok természetadta, spontán alakulásának meghaladására az osztálytársadalom polgári formája sem képes, s éppen ebből adódóan bizonyos vonatkozásokban még tudatának legfejlettebb formái is újratermelik, illetve megújítják a hamis tudatiság mozzanatát a tudatformákon belül s azok kapcsolataiban.

A munkásosztálynak nem egyszerűen a tudatából, hanem tudatosult létéből, objektív helyzetének a marxizmus elsajátítása révén történő tudomásulvételéből s ösztönös osztályharcos aktivitásának tudatos aktivitássá válásából következik az a világtörténelmileg először kibontakozó lehetősége, hogy nemcsak egy meghatározott társadalmi partikularitás érdekeinek szolgálatában fogalmazza meg az emberiség nembeli lehetőségeit, hanem megfogalmazhat egy programot a társadalom partikularizációjának meghaladására, a természetadta viszonyokból fakadó ösztönösség meghaladására, ami perspektivikusan egyszersmind a hamis tudatiság újratermelésének szükségszerűségét is lecsökkenti, majd fokozatosan kizárja.

Természetesen az ma még nyitott kérdés, hogy ez a folyamat, amely szervesen beépül abba a folyamatba, amelyben az emberiség előtörténete igazi történelemmé alakul át, feltételezi-e a tudatformák jelenlegi differenciáltságát, előlegezhető-e a differenciálódás jelenlegi irányának továbbfejlődése, vagy egy egészen más, sokkal integráltabb társadalmi tudatiság fogja a jelenlegit felváltani. Ez utóbbi lehetőség már csak azért sem kizárható, mert a tudatformák jelenlegi differenciáltsága a szellemi és a fizikai tevékenység olyan megosztottságát, a társadalmi tudat olyan, szervezetek és intézmények közvetítésével történő egyéni elsajátítását és szociális funkcionálását feltételezi, amely az osztály nélküli társadalom viszonyai között már nem lesz szükségszerű. Ez viszont a nembeliség és a partikularitás viszonyát is merőben új síkra helyezi, s ezáltal a hamis tudatnak a nembeliség és a partikularitás ellentmondásos viszonyából származó forrásait is megszüntetheti. A prognosztika ebben a vonatkozásban csak addig jogosult, amíg reális extrapolációkra, vagyis a jelenben már legalább csíraformákban meglevő új tendenciák gondolati kibontására szorítkozik.

Teoretikum és praktikum – a praxis totalitása és struktúrája

Ha az elmondottak alapján a társadalmi tevékenység folyamatát és termékét s ez utóbbin belül az anyagi és az eszmei objektivációknak és a társadalmi tevékenységnek viszonyát egészen egyszerűen – s talán a túlságos leegyszerűsítés veszélyét is vállalva – jellemezni próbáljuk, akkor a legalapvetőbbnek a társadalmi tevékenységnek és a tevékenység által létrehozott (vagy naturális formáiból objektummá változtatott) dolgoknak a megkülönböztetését tekinthetjük. Mindenfajta tevékenység (a szellemi mozzanatot csak elsajátító, a közvetlen regulatív folyamatokban realizáló fizikai tevékenység éppúgy, mint az eszmei objektivációkat közvetlenül létrehozó, a szellemi mozzanatot kreatív értelemben tartalmazó tudományos, művészeti tevékenység) egyaránt a totális értelemben vett praxis eleme, részfolyamata.[47]

Maguk az objektivációk, az anyagi és a szellemi termékek,

amelyek létrehozására a praxis irányul, természetesen nem „csapódnak" ki a praxis áramlatából, hanem létezésük visszahat a praxisra, részint szabályozza, részint módosítja azt. Minden új ismeret a praxist is gazdagítja, a tevékenység valamely szféráját teszi teljesebbé, hatékonyabbá. Minden új világképformáló, az egyetemes tudást gazdagító felfedezés a praxis új formáit, új módjait generálja közvetve vagy közvetlenül. A praxis és az objektivációk viszonya a kölcsönhatás legtipikusabb formája.

6. A hit pszichostrukturájának néhány sajátosságáról

A társadalmi tudat jelenségeinek vizsgálata során gyakran merül fel a hit és a tudás viszonyának a kérdése. E kérdés megválaszolása során a hitet és a tudást egyszer mereven szembeállítják egymással és például a tudományos világnézetet valló ember szubjektivitásában a hitszerű mozzanatot kizárólag mint negatívumot tekintik, máskor a hitet és a tudást egybemossák, összekeverik egymással, minden világnézetet a hit különböző formáiként, hogy ne mondjuk, „különböző vallásokként" értékelnek.

E szélsőségek — s a köztük meghúzódó, gyakran nem kevéssé kusza és ellentmondásos vélekedések — hátterében a hitnek mint az emberi szubjektivitás [18] egyik sajátos megnyilvánulásának eltorzított, vagy legalábbis egyoldalú értelmezése húzódik meg. Ez az egyoldalúság alapjában véve a gondolkodás fejlődésének progresszív tendenciájából származik: hit és tudás szembeállítása Baconnél, Descartes-nál, majd a felvilágosodás képviselőinél egyet jelentett a tudományos gondolkodás autonómiájáért, majd a retrográd társadalmi erők ideológiai támaszai — elsősorban a katolicizmus — ellen vívott eszmei harccal. Az aufkléristák és elődeik racionalisztikus szemléletében a hit úgyszólván mindig mint vallásos hit, mint „vakhit", babona jelent meg. Ugyanakkor azonban éppen az aufklérizmus racionalizmusa volt képtelen valóban „helyére tenni" az emberi szubjektivitás hitszerű elemeit s kényszerült egy alapjában racionális világképben „helyet szorítani" annak.[19] Ez a polgári gondolkodásnak — magának a polgárság történetének — már felfelé ívelő szakaszában is megnyilvánuló ellentmondásosság ugyanennek a folyamatnak hanyatló szakaszaiban a hitszerű elem irracionalisztikus tendenciájú előtérbe nyomulását eredményezte, s a

hit és a tudás viszonyának relativizálásában, a világnézetek eszkatológikus jellegének kihangsúlyozásában nyilvánult meg.

A marxizmusra várt – s vár még ma is – az az eszmei, de gyakorlati szempontokból is rendkívül fontos feladat, hogy hit és tudás rossz polaritását feloldva, valóban „helyére tegye" az emberi szubjektivitás hitszerű elemeit, s valóban helyesen határozza meg hit és tudás viszonyát nem csupán a nagy eszmei objektivációk, „tudatformák" szférájában, hanem a társadalmi magatartás szabályozásának totalitásában betöltött szerepét illetően is.

Ehhez végeredményben mindenekelőtt annak felismerése szükséges, hogy a hit mint olyan korántsem homogén, egyértelmű kategória, hanem a társadalmi tudat különböző szféráiban egészen különböző tartalmakhoz kapcsolódó, s merőben különböző funkciót betöltő motivációs faktorok bonyolult komplexuma, amely csupán rendszerként és hierarchikus struktúrálódásában kezelve válhat a komoly elemzés számára megközelíthetővé. Természetesen ez a megközelítés sokféle síkon, sokféle irányból történhet; az alábbiakban mi elsősorban a hit pszichostruktúrájának a fenti szempontból kiinduló vizsgálatára teszünk kísérletet, természetesen korántsem a teljesség igényével, ellenkezőleg, nagyon is vázlatosan, néhány lényegi kérdés jelzésszerű érintésére szorítkozva. Tesszük ezt elsősorban abból a meggyőződésből kiindulva, hogy éppen a korszerű pszichológiai kutatások eredményeinek marxista interpretációja adhatja meg az egyik legfontosabb „kulcsot" e problémakör helyes értelmezéséhez, az e téren – marxisták között is – fellelhető bizonytalanságok, tisztázatlanságok feloldásához.

A hitszerű elem a hétköznapi magatartásmódokban

A hit pszichostruktúráját eddig mindenekelőtt vagy az eszmei objektivációk szférájában – elsősorban magának a vallásnak az elemzésében – vagy ezeknek az objektivációknak a hétköznapi szubjektivitásra gyakorolt hatásában próbálták feltárni.[50] Próbáljunk meg azonban egy másik kiindulópontot alkalmazni, s megkeresni a hitszerű elemet a hétköznapi, „praktikus" szubjektivitás

elemi aktusaiban. Ha ezt a „praktikus" szubjektivitást a maga folyamatos funkcionálásában vizsgáljuk, azt láthatjuk, hogy az esetek jelentős részében nem a teljes bizonyosságra alapozva vezérli tevékenységünket, hanem meghatározható arányú bizonytalansági tényezővel számol. Ez a gyakorlati tevékenység síkján mint kockázat, az ítéletek rendszerében mint becslés jelenik meg. A becslés mint lényegében valószínűségi viszonylatokra épülő ítéletalkotás éppen napjaink pszichológiai vizsgálatainak tükrében mutatkozik nagy jelentőségű magatartásszabályozó faktornak, úgyszólván önálló pszichikus funkciónak.[51] A szokásos, rutinszerű cselekvések döntő részénél az ember szinte öntudatlanul „belekalkulálja" a cselekvés kockázatosságát, a becslésből eredő bizonytalanságot – nem törődik vele különösebben. Minden cselekvésünknek van azonban bizonyos célja, ennélfogva többé-kevésbé minden cselekvésünk sikerében érdekeltek vagyunk – ugyanígy nem közömbös számunkra a kudarc lehetősége sem. A modern pszichológiai irodalom a dezirabilitás (kívánatosság) kategóriájával írja körül ezt a tényt.[52] Tudva-tudatlanul úgyszólván valamennyi gyakorlati cselekvésünk, a dolgokhoz, lehetőségekhez való viszonyulásunk szubjektív „hátterében" egy sajátos viszonylat mérlegelése, felbecslése húzódik meg: a cselekvés sikerének, a várt esemény bekövetkezése valószínűségének (probabilitásának) és kívánatosságának (dezirabilitásának) egymáshoz való viszonyítása.

Magától értetődik, hogy vannak igen kis valószínűségű és nagy dezirabilitású események: például hogy a lottón ötös vagy négyes találata legyen, ez minden lottózó számára rendkívül kívánatos, de roppant kevéssé valószínű dolog. Ezzel a legtöbb lottózó tisztában van és bele is nyugszik. Vannak azonban helyzetek és emberi viszonylatok, amelyekben a dezirabilitás roppant erejű motivációs tényezővé válik és befolyásolja, átalakítja az embernek egy esemény bekövetkezésének vagy egy cselekvés sikerének valószínűségéről alkotott ítéletét. Ez a dezirabilitásban összegeződő érzelmi és érdekjellegű mozzanatokból következik. A hétköznapi szubjektivitásban a hitszerű mozzanat lényegében ott jelenik meg, ahol a dezirabilitás intenzitása megváltoztatja, eltorzítja a probabilitásra vonatkozó becslésünket, s a kis, vagy éppen a negatív valószínűsé-

get szubjektíve a bizonyosság szintjére emeli.[48] A hitelemek a köznapi tudatban logikailag szemlélve hamis evidenciák, melyeket – éppen nagy dezirabilitásuk következtében – vakon, kritika nélkül fogadunk el és érvényesítünk magatartás-szabályozásunkban.

Ennek fordítottja is érvényesül a köznapi szubjektivitásban: vannak rendkívül negatív dezirabilitású és viszonylag magas probabilitású események, amelyeknél a fent leírt jelenség fordítottja következik be: a probabilitás szintjét csökkentjük önkényes módon, s az „ez lehetetlen" formulájával próbáljuk szubjektíve eliminálni a nem kívánt esemény bekövetkezését. A valószínűségnek a negatív vagy pozitív dezirabilitás motiváló hatása nyomán történő önkényes csökkentésére vagy növelésére nemcsak pszichomechanizmusok szolgálnak a köznapi szubjektivitás síkján, hanem gyakran sajátos „bajelhárító" vagy „sikernövelő" cselekvések vagy tárgyak közbeiktatása is.[51] Ezeket olykor neurotikus tünetekként, olykor ártatlan szokásokként értelmezzük; a vallásos kultusszal való rokonságuk azonban a kutatók előtt nem sokáig maradt rejtve.[52]

Hit és tudás viszonya tehát már a köznapi szubjektivitásban is rendkívül bonyolultan nyilvánul meg. Nem mondhatjuk például, hogy a „tudás" egyszerűen a helyes valószínűségi ítéletekben, a „hit" pedig a helytelen dezirabilitási tendenciákban lenne megragadható. Nem, a hitszerű elem a kettő viszonyának sajátos alakulásában jelenik meg, tehát eleve mint egy kölcsönhatás eredője.

De vajon ez a „rossz" kölcsönhatás valóban mindig rossz eredményre is vezet? E kérdéssel a köznapi szubjektivitás funkciójának egyik alapproblémájához érkezünk, amely ugyanakkor a társadalmi tudat és cselekvés más szféráiban jelentkező hitszerű mozzanatok értékelésében is roppant fontos következtetésekre vezethet. Vannak ugyanis esetek, helyzetek – s éppen ez jelenti a szubjektivitás aktív tényezőként való kezelésének elkerülhetetlenségét – amikor éppen az eltorzult, a reális valószínűséget alábecsülő hit motiválta cselekvés vezet sikerre – egyszerűen azért, mert olyan biztonságérzetet, olyan koncentrációképességet biztosít, amelyet a „dolgok józan mérlegelése" esetleg polarizálna. Épp ezért a hétköznapi szubjektivitás hitszerű elemeinek értékelése, minősítése korántsem egyszerű feladat, s itt nem vonatkoztathatunk el azoktól

a társadalmi eszméktől, világnézeti irányulásoktól, amelyek a köznapi szubjektivitás értékorientációs bázisát jelentik, amelyek meghatározzák a szubjektivitás irányulásait amelyek egyszersmind az emberi aktivitás irányítói is , kibontakozási formáit, az egyéni vagy csoportos cselekvési tendenciákat.

Hit és tudás viszonya a vallásos szubjektivitásban

A marxista valláselmélet egyik legfontosabb az aufklérizmus vallásfelfogásával ellentétes – eredménye az a felismerés, hogy a vallás nem egyszerűen „vakhit", babona, hanem a valósághoz való viszonyulás rendkívül bonyolult végső soron persze illuzórikus rendszere, amely egyaránt tartalmaz a valóságot értelmező, kiegészítő mozzanatokat (mítoszok, teológiák), emocionális vigasznyújtást (az ember illuzórikus önmegvalósítását) és a transzcendenciával való kapcsolat illuzórikus cselekvésekben történő megnyilvánulásait (kultikus cselekvések).

A hit a vallásban magában is többrétegű, többfunkciójú komplexum. Jelenti részint a transzcendens szubjektumokban (szellemekben, istenekben vagy az egyetlen, de háromszemélyű istenben) való hitet, de jelenti azon kölcsönhatási módok (áldozatok, imák, regulatív normákhoz való igazodás) hatékonyságában való hitet is, amelyek a kultikus aktusok vagy, tágabban értve, a vallásos életvitel lényegi mozzanatait alkotják. A vallásos hitben, a hit és a tudás valláson belüli viszonyában igen bonyolult módon, többrétegű eszmei objektivációk közbeiktatásával részint azonos, de sok vonatkozásban eltérő pszichostruktúrák funkcionálnak, mint a köznapi szubjektivitás hitszerű elemeinek kialakulásában és működésében. Mindenekelőtt a vallásban a hitszerű elemek ötvözöttebben s egyúttal homogénebben is - , s a struktúráltság és rendszerszerűség magasabb szintjén érvényesülnek mint a köznapi szubjektivitás gyakran parciálisan, az életvezetés egész rendszerében csak elszigetelten fel-felbukkanó elemei esetében.

Korábban már több vonatkozásban próbáltuk elemezni a vallásnak a köznapi szubjektivitásból kinövő, arra épülő s végered-

ményben döntés- és tevékenységszabályozó, sikert biztosító és kudarcokat elhárító funkcióját.[56] Most azonban arra a döntő különbségre szeretnénk rámutatni, amely éppen a hit és a tudás viszonylatában a köznapi szubjektivitás vallássá nem struktúrálódó hitszerű mozzanatai és a vallásosság között fennáll. A hitszerű elemek abban az esetben nem struktúrálódnak vallássá, amikor a dezirabilitás közvetlenül befolyásolja a probabilitásra vonatkozó becsléseinket, vagy legfeljebb esetlegesen s egyéni szinten iktatódnak e kölcsönhatási rendszerbe specifikus sikernövelő vagy bajelhárító aktusok (kabalák, kényszercselekvések stb.). A vallássá szerveződés lényegi ismérve éppen az, hogy itt a dezirabilitással bíró dolgok, célok (végső soron az evilági boldogulás és a túlvilági üdvösség) elérhetőségének szubjektív probabilitása a transzcendenciák meghatározott rendszerében való hit és a velük való kölcsönhatás lehetőségének elfogadása révén növelhető. Viszont a transzcendens szféra tételezésének történeti folyamatában hit és tudás egészen más módon áll szemben és kapcsolódik össze, mint a köznapi szubjektivitás hitszerű elemeinek létrejöttében. A transzcendencia nem úgy „jön létre" – sem történetileg, sem logikailag –, hogy kis valószínűségi dolgokat nagy kívánatosságuk miatt valóságosnak tekintünk.[57] Ez már a vallásos hit praktikus funkciója, a hit következménye. A transzcendenciaképződés alaptendenciája a valóság kiegészítése illuzórikus elemekkel, olyan elemekkel, amelyekbe bizonyos emberi tulajdonságok, képességek projektálódnak.[58] A transzcendenciák a vallásfejlődés során fokozatosan szerveződnek rendszerré[59], struktúrálódnak, transzcendens szférává alakulnak, amely „betetőzi", értelmessé teszi az ember számára kevéssé áttekinthető s korlátozott mértékben befolyásolható valóságos viszonyok rendszerét. Logikailag itt egy meghatározott, korlátozott tudásanyag fantasztikus elemekkel átszőtt extrapolációjáról van szó, amely azonban sohasem egyszerűen „világmagyarázat", hanem mindig magatartás- és tevékenységszabályozási rendszer is. A hitjelleg itt nem elsősorban a transzcendens tartalom tételezésének dezirabilitásából következik, hanem az ilyen tételezések autenticitásából, az elfogadás belső kényszeréből, a „nem lehet másként" végső soron magának az emberi gyakorlatnak korlátozottságából, ter-

mészetszabta, „bornírt" jellegéből következik, amely standardizálja a tevékenységet éppúgy, mint a szubjektivitás kibontakozási lehetőségeit. Hogy ez a „nem lehet másként" egy meghatározott közösség meghatározott totemállattól való leszármazásának, a világ egy bizonyos módon történt teremtésének vagy egy személyes isten létezésének tételezésére vonatkozik-e — ez már merőben történelmi probléma, amit az adott vallásos szintet produkáló társadalmi viszonyok határoznak meg, pontosabban: az elidegenülésnek az adott társadalmi viszonyok közt domináns formái és tendenciái.[60]

Szigorúan a hit és a tudás viszonyánál maradva: a vallásos hit maga a „nem lehet másként" pozitív átélése, érzelmi tételezés, mely mintegy közbülső szerepet játszik a tudásszerű mozzanatok egymáshoz kapcsolásában. Ugyanis a hit itt egyrészt a tapasztalat (tehát egyfajta primer tudás) korlátozott, tehát elidegenedett formában való feldolgozásából nő ki, abból táplálkozik, másrészt — igaz, ez már inkább csak a vallásfejlődés teológiai szintjére jellemző — motiválja a transzcendens tételezés további logikai alátámasztását, a hit tárgya tartalmi igazságának bizonyítását.

E hit által motivált, a tapasztalatot a hit szemszögéből értelmező tudás csapódik ki — legalábbis a szilárd dogmarendszerekre épülő vallásoknál, például a kereszténységnél — a dogmában, amely végeredményben a „nem lehet másként" érzelmi mozzanatát az örökérvényűség intellektuális mozzanatával kapcsolja össze. A vallási dogma tulajdonképpen a hit és a tudás vallásra jellemző kapcsolódási formája, a korlátlan hit és a korlátozott tudás egy metszéspontján kialakuló sajátos eszmei képződmény, amelynek alapvető jellemzője az inkorrigibilitás, a megváltoztathatatlanság.

S itt kell ismét visszakanyarodnunk a probabilitás-dezirabilitás kérdéséhez. Maga a vallási tételezés a vallás eszmei objektivációi (mondjuk a dogmák) közvetlenül nem a dezirabilitás motivációs bázisán szerveződnek hanem annál szélesebb ontikus bázison. Nem egyszerűen vágyak, remények, kívánságok határozzák meg egy vallás kialakulásának jellegét, hanem magának a társadalomnak objektív struktúrája, a praxis adott szintjén jelentkező tendenciák e praxis reálisan megoldhatatlan problémáinak, valóságos eszközökkel ki nem tágítható korlátainak illuzórikus meghaladásá-

ra. De ugyanakkor kétségtelen az is, hogy a szubjektív tényezők közrehatnak a vallási rendszer kialakulásában és funkcionálásában, éspedig oly módon, hogy a vallásképződés objektív meghatározói összekapcsolódnak egy bizonyos, a vallás keletkezésében vagy továbbéltetésében szerepet játszó társadalmi közeg számára dezirabilis célokkal, vagy ellenkezőleg veszélyekkel, félelmekkel, s azok elérésének vagy elkerülhetetlenségének probabilitását igenis növelhetik vagy csökkenthetik az objektivitás szférájában.[61] Ebből viszont az következik, hogy a vallásos hit – illetve pontosabban a hit és a tudás valláson belüli összekapcsolódása – noha retrospektíve tekintve feltétlenül egy korlátozott társadalmiság korlátozott kibontakozási lehetősége – adott konkrét helyzetben mégis lehet a társadalmi haladás mozgatója és az egyéni megvalósulás formája.

E kérdés további elemzése feltétlenül elvezet a hamis tudat s a hozzákapcsolódó egész szubjektív szféra történelmi szempontból való értékelésének problematikájához. Nyilvánvaló, hogy a köznapi tudat – illetve az annak „auráját" alkotó szubjektív szféra – a tudásszerű és a hitszerű elemek keveredését tartalmazza. A vallási tudat szubjektivitása ebben a vonatkozásban a szélsőséges esetet jelenti, ahol is a hitszerű elem a meghatározó szerepet játssza. A vallási szabályozás végeredményben az ember számára dezirabilis célok (végső soron a boldogság, az üdvözülés) elérésének valószínűségét döntően illuzórikus eszközök révén növeli szubjektíve. Objektíve az ily módon motivált tevékenység – a történelmi körülményektől, a társadalom általános fejlettségi szintjétől függően – lehet retrográd vagy haladó tendenciájú. De vajon hogyan függ mindez össze a társadalmi tudat szerkezetéről és működéséről korábban elmondottakkal?

A hitszerű mozzanat a társadalmi tudat különböző szféráiban

A fentebbiekből egyenesen következik, hogy a hit „nyers", transzcendentális tételezésekkel nem szükségszerűen összefonódott formái a hétköznapi tudat szférájában konstituálódnak. Viszont a hit-

szerű mozzanat „jelen van" a teoretikus tudat vallási formájában, s onnan visszasugárzik a mindennapi tevékenységszabályozás szférájába s mint köznapi vallásos hit reprodukálódik. Vagyis a hitszerű elem a társadalmi tudat vertikális szerveződéseinek különböző szintjein különböző kognitív szerkezetekhez kapcsolódva jelenhet meg: a mindennapi tudat nem-vallásos hitében mint vágyakra épülő bizonyosságtudat a maga közvetlenségében, a teoretikus szinten pedig mint e vágyaknak sajátos áttranszformálódását biztosító tudati szerkezetek emocionális-motivációs „töltete".

A hitszerű mozzanat azonban bekapcsolódhat a társadalmi tudat horizontális szerveződésébe is. Csoportok, rétegek, osztályok tudati szerveződéseinek specifikus elemévé válhat, mivel mind köznapi, mind teoretikus tételezésekkel összekapcsolódó formája belekapcsolódhat csoportok, rétegek, sőt osztályok tevékenységének motivációjába. Hiszen mindaz, amit a valószínűség és a kívánatosság kölcsönhatásáról elmondottunk, korántsem kizárólagosan s nem is elsődlegesen egyéni, hanem társadalmi tudati szinten is érvényesülő jelenségek. A konszenzuális interpretáció mechanizmusaiba, az elvárások kialakulásába, sőt a közösségi véleményalkotási folyamatokba szövődve jelennek meg a legprimerebb hitszerű jelenségek, s az egyéni magatartás köznapi szinten tapasztalható hitszerű elemei közvetve-közvetlenül ezekből sarjadnak és táplálkoznak. A köznapi tudat hitszerű, de nem vallásos szerveződései közül a legközismertebb az *előítélet*, amellyel a következő, a hiedelmek vizsgálatával foglalkozó fejezetben még találkozunk majd. De természetesen a teoretikus megalapozottságú vallásos hit szerveződése sem választható el a társadalmi tudat horizontális szerveződésétől, hiszen a vallási tételezés kiforrott módja – az önállósult vallási tudatforma – csak a szellemi tevékenységre specializálódott társadalmi partikularitások kialakulásával, tehát a társadalom hierarchizálódásával párhuzamosan alakult ki.

A hitszerű elem azonban nemcsak a vallási fejlődésbe ágyazottan kapcsolódik össze a társadalmi tudat teoretikus szférájában konstituálódó tudásszintű mozzanatokkal. A hitet az a sajátossága, hogy kollektív vágyakat valóságként tükrözhet, kollektív félelmeket a „nem lehetséges" szférájába utalhat, roppant alkalmassá teheti,

hogy a társadalmi cselekvés motivációinak rendszerébe is beszivárogjon, s befolyásolja azokat a cselekvési programokat, amelyeket egy-egy réteg vagy osztály kialakít illetve elsajátít tevékenységének szervezésében. Vagyis az ideológia szférájában egy sajátos megjelenési lehetősége van a hitszerű elemnek.

A polgári ideológiák esetében ez a jelenség kézenfekvő. Kétségtelen ugyan, hogy első nagy ideológiateremtő megnyilvánulásaiban a polgárság igyekezett a tudományra építeni, s a racionalitás elvének jegyében olykor még túl is hangsúlyozza a hitszerű elemmel szembeni viszolygását. A haladó polgári ideológiákban a hitszerű mozzanat gyakran csak kerülőúton, bizonyos, az emberi természetre vagy a „dolgok rendjére" vonatkozó empirikus adottságok örök és állandó voltába vetett kritikátlan bizalom formájában jelent meg.[62] A polgárság haladó korszakának ideológiái még valóban hittek abban, hogy a polgári erények az emberi nem egyetemes ismérvei. Így tekinthette magát a feltörekvő polgár jó lelkiismerettel az „emberi nem képviselőjének"[63].

Ma már — a polgári ideológiák terén végbement változások nyomán — a hitszerű elem is nagymérvű metamorfózison ment át. Később még bővebben szót ejtünk a polgári társadalomban végbemenő szekularizáció ellentmondásairól, arról, hogyan épült be a vallás a polgári társadalom kereteibe s milyen ellentmondásos viszonyban van azzal. Itt most inkább azt hangsúlyoznánk, hogy a mindinkább konzervatívvá váló polgári ideológiákban a szkepticizmus, a pesszimisztikus szemléletmód eluralkodása összekapcsolódik a hitszerűség egyfajta valláson kívüli újjászületésével amely köznapi tudati szinten éppúgy tapasztalható mint az elméletalkotás különböző szféráiban.[64] Ebbe a folyamatba szövődik bele a tudománnyal kapcsolatos ambivalens érzelmek kivetülése a hitszerűség szférájába, az áltudományos vélekedéseknek, hiedelmeknek kultikus szintre emelkedése és hitszerű elemekkel való telítődése.[65] Mindez összefonódik egy, a vallásosság fogalmának „parttalanná tágítására" irányuló törekvéssel, amellyel könyvünknek a szekularizációt taglaló fejezetében még bővebben foglalkozunk.

Természetesen az egyre konzervatívabbá váló polgári filozófiák is visszatükrözik a maguk módján a hitszerűség előtérbenyomulását.

Az ideológia derenzívve válása mintegy visszasugárzik a teoretikus tudat nem-ideologikus szféráira, s ott – a fizikától a filozófiaig – sorra szül vagy szül újjá olyan eszmei pozíciókat, amelyek a hitszerűség legkülönbözőbb formáinak létrejöttét és újratermelődését segítik elő.

Mindez azonban nem egyszerűen a polgári ideológiák „degenerálódásának" következménye, hanem magának a polgári társadalom belső ellentmondásainak kivetülése a társadalmi tudatba. Ezt belátva joggal merülhet fel a kérdés, vajon számolni kell-e a hitszerű elem beszüremlésével a munkásosztály ideológiájánál is, vagyis más szóval: a hitszerű mozzanat milyen módon épülhet be a tudományos szocializmus ideológiájába, s ha beépülhet, hogyan ítéljük meg ezt a lehetőséget?

A tudás – hit viszony és a marxizmus

E probléma megközelítésénél mindenekelőtt hangsúlyozni kell, hogy a következőkben a marxizmust elsajátító és tevékenységi programjukként, világnézetükként tételező társadalmi közegek (rétegek, osztályok) tudatában felbukkanó hitszerű elem konstituálódási feltételeinek egyikét-másikát szeretnénk számba venni. Ezt azért fontos hangsúlyozni, mert így nyilvánvalóvá válik, hogy olyan társadalmi tudati jelenségek vizsgálatáról van szó, amelyek létrejöttébe beleszólnak a legkülönbözőbb hatások, a hétköznapi tudatiság spontaneitása, a marxizmus ellenében ható eszmei tényezők, vagyis mindaz, ami a társadalmi valóság egészét is bonyolulttá és sok vonatkozásban ellentmondásossá teszi a szocializmus építése során.

A marxizmus eredendően olyan társadalomelmélet, amely elsődlegesen tudomány jellegű, s e minőségében a világképalkotás egy lényegileg új szintjét, fejlődési fázisát jelenti. Történelmileg a proletariátus osztálytörekvéseinek és az emberiség nembeli érdekeinek egy törvényszerűen kialakuló egybeesése következtében válhatott egyidejűleg tudományos társadalomelmélette és a munkásosztály cselekvési programjává. Az ilyen egybeesések történel-

mileg szükségszerűek s ha nem lennének, nem is alakulhatnának ki progresszív ideológiák. A munkásosztály esetében ez az egybeesés nem időleges, mivel ez az osztály képes történelmileg először felszámolni magát a társadalom osztályokra hasadását. Ez teszi lehetővé azt is, hogy ideológiája olyan törekvések megfogalmazója lehet, amelyek végső soron magának az ideológiának tudománnyá alakulását is lehetővé teszik. Hic et nunc azonban mint a munkásosztály ideológiája válik anyagi erővé, társadalomformáló tényezővé. Ám nem csupán a munkásosztály partikuláris érdekeinek megnyilvánítója, hanem olyan általános érdekeké is, amelyek ebben bennefoglaltatnak, de az egész emberiség haladásával kapcsolatosak – így az érdekbázis nem gátolja, hanem elősegíti a megismerés objektivitását is. A marxizmus ugyan csak a nagyipari proletariátus és a tőkésosztály polarizálódásának társadalmi talaján jöhetett létre, s közvetlenül (az osztálytársadalom meghaladásáig) a munkásosztály érdekeit képviseli – de éppen azért, mert ezek az érdekek objektívek, egybeesnek az emberiség nembeli önmegvalósulásának, az egyetemes haladásnak az ügyével. Míg más osztályok ideológiái mindig partikuláris érdekeket totalizálnak egyetemes nembeli érdekké – addig a marxizmus lényege éppen az, hogy tudatosan olyan társadalmi mozgást iniciál, amely végső soron megszünteti a proletariátusnak mint partikularitásnak létét azáltal, hogy objektíve (s nemcsak a szubjektivitás síkján mint például a kereszténység) igyekszik megvalósítani az osztályok eltűnését, az ideológiákat szülő társadalmi antagonizmusok felszámolását.

Mármost felmerül a kérdés, hogy egy ilyen nem-ideologikus világnézet (amely egyúttal minden eddiginél nagyobb szabású társadalom-átalakítási program is) mennyiben „vonz magához" hitszerű elemeket? Ezzel kapcsolatban két probléma is felmerül: egyrészt, hogy mikor és mennyiben szükségszerű ilyen hitszerű elemek hozzákapcsolodása vagy beépülése a marxizmus társadalmi szubjektivitásába, másrészt, hogy e hitszerű mozzanatok hogyan értékelendők a marxizmus mint tudomány szempontjából.

A kérdést még bonyolultabbá teszi, hogy a hitszerű mozzanat több irányból, többféle szituációban kapcsolódhat a marxizmus-

hoz. A marxizmushoz való viszonyát hitszerűen élheti át például az az objektíve roppant nehéz körülmények között dolgozó forradalmár, akinek számára a valójában nem adott forradalmi szituáció roppant dezirábilis, a dezirabilitása a forradalom sikerének probabilitását torzítva, felnagyítva tükrözi vissza. De hitszerűen élheti át a marxizmushoz való viszonyát az az osztályharcban cselekvően részt vevő munkás, akinek gyakorlati aktivitása és elméleti felkészültsége nincsen arányban, s akinél a forradalmiság ezért szubjektíve szükségszerűen eszkatologikus színezettel jelentkezik.[66] De hitszerű elemekkel átszőtt lehet a marxizmushoz való viszonya olyan munkás- és nem-munkás (kispolgári, paraszti) rétegeknek is, akik egy győztes forradalom után tömegesen a kellő eszmei felkészítés nélkül, ugyszólván kizárólag a győztes forradalom vezető erőinek (vagy éppen személyes vezetőjének) tekintélyén keresztül átszűrve sajátítják el a marxizmus eszmeiségét.[67] Végül hitszerűen élhetik át a marxizmushoz való viszonyukat egyesek azok közül is, akik a győztes forradalom után és ennek köszönhetően kiemelkedő pozíciókhoz jutottak (a gazdasági vezetésben, államapparátusban stb.), s tudva-tudatlan partikuláris helyzetük védelmét azonosítják a marxizmus ügyének szolgálatával, s ezért a fennálló társadalmi állapot konzerválását, s nem haladó továbbfejlesztését tekintik – megint csak hangsúlyozni kell, hogy legtöbbször öntudatlanul – életük, tevékenységük céljának.[68]

Mármost, ha ezeket a látszólag merőben különböző történelmi helyzetekben és társadalmi szituációkban jelentkező hitszerű viszonyulásmódokat elemezzük, akkor végső soron arra a következtetésre kell jutnunk, hogy a hitszerű mozzanat szerepe, súlya a marxizmus szubjektív átélési szintjén, a marxizmushoz való viszonyulás rendszerében egyenesen arányos e viszonyulás öntudatosságának mértékével, sőt – legalábbi véleményünk szerint – éppenséggel a viszony öntudatossági, illetve tudatossági fokának paramétere. (Paraméter, mégpedig két irányban is: minél öntudatosabb a marxizmushoz való viszony, annál nagyobb, minél tudatosabb, annál kisebb a hitszerű elemek térhódításának valószínűsége.)

Természetesen itt az ösztönösséget nem egyszerűen a tudatlansággal, a képzetlenséggel azonosítjuk, hanem a spontán azonosulással, a tapasztalatok teoretikus feldolgozásának hiányosságaival vagy egyoldalúságával — vagyis a spontaneitás dominanciájával. Tudatosságon a marxizmus totális hivatásának, valóságos perspektíváinak helyes látását, az adott történelmi szituáció helyes értékelését, s a kettő alkotó módon való összekapcsolására való képességet értjük. Ilyenkor, ennek megléte esetén a látszólag legvakmerőbb, felületes szemlélet számára pusztán hit által motiváltnak látszó forradalmi cselekvésről is bebizonyosodhat, hogy valójában nagyonis ésszerű, racionális, logikus volt.[69] Ösztönösségen pedig alapjában véve az adott, konkrét szituációkhoz kötött, csak e szituációkat átélő, elsősorban érzelmileg dominált szubjektív viszonyt értjük, amelyben a látszólag nagyon racionális érvelés is eltorzul, szubjektivisztikus, antropomorfizáló és eszkatologikus szemléleti elemekkel átszőtté válhat.

Mármost ami az ösztönszerű viszonyulásmódok jelentkezésének szükségszerűségét illeti, itt aligha mondhatunk mást, mint hogy ez a marxizmushoz való társadalmi mértékben jelentkező szubjektív viszonyulásnak egy meghatározott történelmi körülmények által determinált módja. Természetesen szerepet játszhatnak itt egyéni vagy rétegsajátosságok — a lényegi meghatározó mégis maga az objektív társadalmi-történelmi helyzet. Tipikus szülője például az ösztönösségnek — a hitszerű elem eluralkodásának — az olyan társadalmi-történelmi szituáció, amikor hiányoznak a szocialista forradalom gazdasági és társadalmi feltételei, ugyanakkor sűrítve jelentkeznek a forradalmiság szubjektív mozzanatai például egy kicsiny és erőtlen, ráadásul a marxizmus vonatkozásában legalábbis módszertanilag hibás szemléletű forradalmi csoport tudatában.[70] De jelentkezhet kisebb-nagyobb csoportoknál a szocializmus fejlődésének egyes szakaszaiban is, így időleges megtorpanások vagy kibékíthetetlen ellentmondások megjelenésekor, amikor a csak szituációkban élő ösztönösség perspektívátlannak mutatja a jelent, csalódottnak és kiábrándultnak tünteti fel önmagát önmaga előtt, s úgy érzi, máresak a „puszta hit" kapcsolja a korábban meggyőződéssel vallott eszméhez.[71]

A hitszerű elem tehát csak annyiban szükségszerű, amennyiben szükségszerűen kapcsolódik társadalmilag-történelmileg esetleges helyzetekhez, időleges szituációkhoz, speciális viszonyokhoz, helyi adottságokhoz. Ami viszont e hitszerűség értékelését illeti, nem lehet kétséges, hogy az egy még fejletlen vagy válságba jutott tudatosság szubjektív vetülete. Abban a pillanatban azonban, hogy megállapítjuk ezt, válaszolnunk kell arra is: mi légyen a tudatosság érzelmi megfelelője, szubjektív, elsősorban a motiváció szférájában megjelenő adekvát reprezentánsa?

Kétségtelen ugyanis, hogy marxistának lenni még a legfejlettebb tudatosság mellett is a választások, döntések, kockázatvállalások szüntelen sorozatát jelenti az ember számára – sőt éppen az jelenti igazán ezt, ha az ember marxista! – s ehhez a tartalmas tudatosság mellett (vagy inkább azzal együtt) tartalmas motivációra is szükség van. Nos, itt a hit és a meggyőződés viszonyát kell, ha csak jelzésszerűen is, érintenünk. Amennyire az ösztönösség szubjektív, érzelmi-motivációs kiegészítője a hit – olyannyira nélkülözhetetlen kiegészítője ilyen vonatkozásban a tudatosságnak a meggyőződés. De mi különbözteti meg a kettőt? Kanyarodjunk vissza a szubjektivitás hitszerű elemeihez: láthatjuk, hogy a hitszerű elem az események helyes megítélésének a vágyak, a kívánságok, a remények hatására történő eltorzulásából keletkezik, a dezirabilitásnak a probabilitás reális felismerését akadályozó hatása nyomán. A meggyőződés – így, pszichostruktúrájában megragadva – olyan intenzív dezirabilitási hatótényező jelenlétét feltételezi, amely nem a probabilitás szubjektív, hanem objektív szinten való növelésében nyilvánul meg. Vagyis a problémát alapvetően nem az illúziók, hanem a realitás világában veti fel s igyekszik megoldani. Míg a hit a valószínűségre vonatkozó elképzeléseinket befolyásolja – például bizonyosnak mutatva a lehetetlent –, a meggyőződés az objektív valószínűséget befolyásolja reális cselekvésekkel. Ez első hallásra furcsának tűnhet, hisz a valószínűség fogalma vagy mint befolyásolhatatlan objektivitás, vagy mint szubjektív találgatás jelentkezik. (Mondjuk a kockadobásnál megvan a kiszámítható objektív valószínűsége annak, hogy X esetből hányszor esik a kocka hatosra – de a „naiv" szubjektum csak találgathat

egy konkrét eset vonatkozásában.) Am a tartalmi cselekvés kimenetelének valószínűségi viszonyai mások: itt a cselekvő ember aktivitása befolyásolhatja a kimenetel valószínűségi szintjét. A hit is, amennyiben aktív cselekvések hatásfokának növelője, ilyen módon fejti ki hatását — mint erre már fentebb utaltunk. Csakhogy a hit azáltal aktivizál, hogy megmásítja, eltorzítja a valóságról alkotott képünket (illúziók közvetítésével motivál), a meggyőződés viszont a perspektivikusan adott bizonyosságra támaszkodva fejti ki motiváló hatást. A meggyőződés mint motiváló tényező tehát lényegében perspektíva-átélés, a jövőnek mint dimenziónak az átélése, a jövőnek a jelenből való kibontakoztatása — pontosan ellenkezőleg, mint a hit, amely a jövőnek a jelenbe vetítése, a vágyott dolgoknak megélt dolgokká való transzformálása. A meggyőződés a megélt (adott) dolgoknak a vágyott (célként tudatosított) jövőre való vonatkoztatása, amelyet az „előtörténet" minden fázisában igyekeznünk kell tudatosan elkülöníteni a misztikus, eszkatologikus, az ösztönösségből kisarjadó pszichikus hatásoktól.

Hit és tudás viszonya tehát történelmileg változó kölcsönhatás, amelyben a hit a korlátozott, elidegenült vagy az elidegenülésből való kitörésben csak az ösztönös szintig eljutott ember szubjektivitásának, érzelmi motivációs struktúrájának jellemzője. A hitszerű elem a szubjektivitás szférájában korántsem a hit eltűnésében, ellenkezőleg a szubjektivitás egy magasabb szintjén a szubjektivitás meghaladásában oldódhat fel — feloldva egyszersmind a hit és a tudás között évszázadok óta feszülő ellentmondásos viszonyokat. Hit és tudás ellentmondásos viszonyának a marxista tudatosság által dominált szubjektivitásban tudás és meggyőződés szerves egységévé kell átfejlődnie — tehát korántsem érzelmi közönnyé, puszta „józansággá". Ebben a vonatkozásban változatlanul érvényesek Gorkij gyönyörű szavai: az életben az igazi bölcsesség — a bátrak esztelensége.

7. Hiedelem, hit és tudás

Mi a hiedelem és mi nem az?

Ha a hiedelemnek különböző tudományágak – a néprajz, a történettudomány, a szociológia, a pszichológia s az ezek elemeit ötvöző kultúrantropológia – keretében történő definiálási vagy legalábbis körülírás útján való megkülönböztetési kísérleteit vizsgáljuk, meglehetősen tarka kép tárul elénk. Valamennyi kísérlet közös sajátossága, hogy a hiedelmeket mindig valami egyébhez viszonyítva próbálják specifikálni. Legegyszerűbb ilyen specifikáció az, amely a hiedelemvilágot egy adott társadalom „hivatalos" eszmerendjétől, az állam és az egyház intézményei által képviselt eszméktől többé-kevésbé függetlenül létező, a népi tudatban tenyésző és továbbélő eszmei szerkezetek rendszerének tekinti, amely az „intézményesült" eszmék által ki nem elégült szükségletek, vágyak, hiányérzetek vákuumának kitöltésére szolgál.[72] Más kísérletek a hiedelmeket a valamilyen verifikációs (igazolási) eljárás segítségével a tudás rangjára emelt eszmei tartalmakkal való szembeállítás útján próbálják megragadni. Ismét más törekvések a hittől mint döntően transzcendens alátámasztású tudattartalomtól és a tudástól mint lényegében racionálisan igazolt ismeretektől egyaránt megkülönböztetve a hiedelmet a hit és a tudás sajátos, a köznapi tudatban létező „egyvelegeként" értelmezik.

Az ilyen elhatárolási törekvések során a legtöbb probléma ott merül fel, ahol a viszonyított „egyéb" eszmei képződmény jellegét és hatáskörét próbálják e viszony keretében értelmezni. Mindenekelőtt a hiedelem és a tudás egymáshoz való viszonyításában jelentkezik sok dilemma. Akadnak, akik hajlamosak a hiedelem-

világ elemeként kezelni az egyén valamennyi olyan véleményét, meggyőződését, praktikus ismeretét, amelyre vonatkozólag az illetőnek mint egyénnek ninesen alaposan kidolgozott, az egyéni bizonyítottság szintjére emelkedett tudásalapja, tehát mindazt, amit az egyén az evidencia élmény, a kompetencia-elv tiszteletben tartása vagy érzelmi affinitás révén környezetétől átvett, elfogadott. E felfogás természetesen a hiedelmek világát reppant mértékben kitágítja, e differenciálhatatlanná teszi. Hiszen így az ember tudása pusztán azokra az ismeretkörökre szűkül le, ahol az egyén kompetenciával rendelkezik az igazság és a tévedés megkülönböztetésére, ahol ismereteit egyénileg is képes bizonyítani és igazolni. Másrészt az ily módon kitágult hiedelemvilágban lényegében összemosódik a racionális és irracionális mozzanatok sera s egyazon minőségként jelenik meg — mondjuk — az Ohm-törvénynek és a szeplőtelen fogantatás dogmájának igazságértéke.

Ezt a „parttalanná" tágított hiedelemfelfogást erősen alátámasztja a hiedelmek funkciójának értelmezésében világszerte tapasztalható bizonytalanság. Sok kutató[73] ugyanis éppen az egyén kompetenciájának, igazolási lehetőségeinek korlátozottságából kiindulva — a hiedelmeket végeredményben a lelki kényelem úgyszólván egyedüli biztosítékának tekinti. Az egyénnek kevés dologban van lehetősége kompetensen ítélni, ítéleteit maradéktalanul igazolni (ráadásul többnyire nines is ilyen igénye), tehát a világban való mozgásának „biztonsága" egyedül azon múlik, rendelkezik-e az egyén olyan orientatív hiedelemrend-zerrel, mely ha nem is tudást, de legalább igényeihez, lehetőségeihez szabott „kapaszkodókat" nyújt a valóságban való tájékozódáshoz.

E nézethez csatlakozik, a legalábbis részben ennek elméleti alapjául szolgál az a burkoltan-nyíltan agnosztikus világnézeti „háttér", mely szerint mindenfajta világkép — s a hozzájuk kapcsolódó világnézetek — végső soron hiedelem-jellegű előfeltevésekre épülnek, a világra (a természetre és a társadalomra) vonatkozó mindenkori „uralkodó" hiedelmek a mindenkori ismeretek végső rendezőelvei — így a hiedelem és a tudás egyéni viszonyában a hiedelmek dominanciája végső soron egybecseng a tudás és a hiedelem egyetemes viszonyának alaptendenciájával.

Természetesen a hiedelem és a tudás viszonyának ilyen felfogásával vitatkozni kell, ám sommás elvetése nem sokkal vinné előre a probléma tisztázását. Gondoljunk Engels egyszer már idézett szavaira: „A tudományok története ezen ostobaságok fokozatos kiküszöbölésének, illetve új, de egyre kevésbé képtelen ostobasággal való pótlásának a története."[71]

Szándékosan választottuk ezt a nagyon egyszerűen hangzó idézetet, amelyben – úgy véljük – mégis benne rejlik a hiedelmek adekvát kezelésmódjának egész titka. Az ostobaságok új, mind kevésbé képtelen ostobaságokkal való helyettesítésének történelmi folyamata egyszersmind az ember társadalmi tevékenységének történelmi folyamata, magának a történelemnek folyamata. De a fokozatos kiemelkedés folyamata is az „ősostobaságok" homályából – természetesen nem a maradéktalan és abszolút tudás árnyéktalanul napfényes magasságába, hanem olyan társadalmi viszonyok közé, ahol éppen az ismeretek rendezőelvei válnak mind kevésbé „ostobává", válnak mindinkább mentessé az antropomorfizáló, az áttekinthetetlen oksági láncokat fantasztikus kiegészítésekkel „rövidre záró" magyarázatoktól – tehát éppen azoktól az elemektől, amelyeknek jelenléte a hiedelmek legkülönbözőbb szféráiban kimutatható.

Engels a fenti idézetben a „tudományokról" beszél, a hiedelmeket viszont általában nem a tudomány, nem a társadalmi tudat teoretikus szférájának világában keresik és lelik fel. Ám úgy véljük, hogy a hiedelmek adekvát megközelítésénél, előkészítésében, annak eldöntésében, mi a hiedelem s mi nem az, mindenekelőtt azt a „kínai falat" kell lerombolni, amely egyes kutatók fejében a teoretikus és a köznapi tudat, a tudomány és a hétköznapi emberi tudás között húzódik. Ha ugyanis a különböző hiedelmeket, hiedelemszerveződéseket történetileg vizsgáljuk, azt tapasztalhatjuk, hogy jó részüknél kimutatható egy megelőző korszak magasabb szinten rendezett társadalmi tudatának (mitologikus, teologikus vagy ideologikus eszmerendszereinek vagy éppen tudásanyagának) töredékes jelenléte, „utóélete", amelyet a köznapi tudat azután sajátosan integrál, olvaszt össze a jelen bizonyos ismerettöredékeivel. Természetesen korántsem arról van szó,

hogy a hiedelmek kizárólag korábbi időszakok tudáselemeinek maradványai és hordalékai a köznapi tudatban. A köznapi tudatnak magának is vannak, specifikus hiedelemképző mechanizmusai – ezekkel foglalkozunk még –, amelyek önmagukban is kialakíthatnak bizonyos hiedelemszerkezeteket s ezekhez kapcsolódó – például szerencsét hozó vagy bajelhárító célzatú – babonás cselekvéseket. De a merőben a köznapiság és a köznapi tudat szférájában képződő és megtapadó hiedelem-elemeknek is megvan a maguk története, s olykor – mint bizonyos bajelhárító babonás-szimbolikus cselekvések esetén – olyan távoli korok mágikus-kultikus elemeinek nyomai fedezhetők fel bennük, amikor még a szó szorosabban vett értelmében a teoretikus tudatnak csak csíráiról, a hétköznapi tudatba ágyazódó differenciálatlan előformáiról beszélhetünk. Végül azt sem szabad figyelmen kívül hagyni – s erre a továbbiakban csakugyan visszatérünk még –, hogy a hétköznapi élet és a hétköznapi tudat szféráiban kialakuló hiedelem-elemek felszívároghatnak az adott kor teoretizáló tendenciáinak szférájába is, s ott olykor nem is jelentéktelen hatást fejthetnek ki.

Vagyis a hiedelmek a hétköznapi és a teoretikus tudat kölcsönhatásának egy sajátos metszéspontján, a kölcsönhatásba ágyazottan alakulnak ki, mégpedig úgy, hogy lényegében az adott kor szempontjából már meghaladottnak tekinthető eszmei mozzanatokat őriznek, vagy speciális, archaikus (alapvetően antropomorfizáló, projekciós mechanizmusokra épülő) kezelésmódokkal elegyítenek régi és újabb, már elavult vagy még – legalábbis a hiedelemképzésben részvevők számára – nem érthető ismereteket.

Próbáljuk a fentieket két egészen különböző példán érzékeltetni. A néprajz által feltárt hiedelemrétegekben sok olyan elemet találhatunk, amelyek néhány száz vagy akár ezer évvel ezelőtt az akkori orvosi gyakorlat, sőt, az akkor orvostudománynak tekintett ismeretek részét képezték. De vannak köztük teljesen mágikus alapjellegű bajelhárító, betegséget elűző praktikák is – ezek eredete a messzi múlt mágikus-kultikus hagyományaihoz nyúlik vissza, olyan időkbe, amikor a teoretikus tudat kialakulásának történetében még csak kezdetekről és csíraformákról beszélhetünk.

Másik példánk napjaink nyugati UFO-kultuszának területéről veszük. A kozmoszban rajtunk kívül élő értelmes lények léte – tudományos hipotézis. Komoly érvek támasztják alá igazságát. Ám ezeknek a mítikus-antropomorfizáló, koznapi-tudatbeli kezelésre kialakított egy olyan – teljesen hiedelemszerű – gondolatkört, hogy ilyen lények napjainkban is megfordulnak a földön, s egyes „kiválasztottakkal" személyes érintkezést tartanak fenn. (Az UFO-hívők lapjaiban állandóan szerepelnek ilyen – olykor patologikus élményekre visszavezethető – „találkozásokról" szóló beszámolók.) Viszont egyes tudomány-népszerűsítő teoretizálók elképzeléseiben – ha olykor tudattalanul is – felkísértenek e hiedelemrendszer bizonyos elemeinek sajátosan „átkomponált", a tudományos tényekkel összhangot teremteni törekvő rezonanciái, s ez egyes esetekben – ha többnyire hipotetikus jelleggel is – mint teoretikus elem nyilvánul meg a társadalmi tudat vertikálisan magasabb régióiban.

A hiedelmekben és szerveződéseikben tehát nagyon különböző és történelmileg igen távolesó tudati mozzanatok integrálódnak egy sajátos, s a modern tudományos gondolkodás módszertani ismérveitől eltérő, lényegében archaikus jellegű kognitív és kommunikációs feldolgozás és közvetítésmód alkalmazásával. Ez a kiforrott teoretikus gondolkodás szintjéről feltétlenül archaikusnak tekinthető kezelésmód a hiedelem egyik lényegi sajátossága. S ebben a kezelésmódban éppúgy jellemző a hiedelem tartalmához való sajátos viszony – az antropomorfizáló, projektáló, archaikusan szinkretizáló szemlélet – mint a kommunikáció egy sajátos formája, mely elsősorban a hiedelemtartalom kritikátlan továbbításában és kritikátlan átvételére és elfogadására való hajlandóságban nyilvánul meg, ami egyik „titka" annak, miért képesek a hiedelmek olykor futótűzként terjedni, s miért válhatnak bizonyos hiedelmek – főleg „rémhírek" – valóságos pszichikus infekciók előidézőjévé.

Ebből viszont az a tény is következik, hogy a hiedelem sohasem az egyén hiedelme. Az a hiedelem, ami az egyén szintjén rögzül, lehet neurotikus tévszeképzet, paranoid dogzma – de sohasem hiedelem. A hiedelem létformája az, hogy kommunikálódjék,

egyszerűbben: csak az hiedelem, amit mások is elhisznek és mint tudást adnak tovább.

Ez utóbbi igen fontos mozzanat, mert itt válik el napjainkban a hiedelem a hittől. Most itt nem közvetlenül a hagyományos vallásosságra gondolunk, amely a hit és tudás elidegenült kapcsolatának elméletet és gyakorlatot ötvöző kikristályosodása. A mai hétköznapi tudat hitszerű mozzanatait tartjuk szem előtt, amelyek irreális bizakodásokban, a remény és a vágy bizonyosságként való feltüntetésében, a félelem illuzórikus eliminálásában nyilvánulnak meg elsősorban. Itt mindenekelőtt az egyén és a transzcendens sajátosságokkal felruházott objektum illuzórikus kapcsolatának „bensőlegességén" van a hangsúly. A vallási alaptendenciájú hit a modern ember számára elsősorban és mindinkább olyan belső fórumot és menedéket jelent, ahova visszavonulhat, ahol szeparálódhat és privatizálódhat — s csak másodlagosan ad olyan „kisugárzást", amely például a szeretetvágy kielégítése, vagy a magány feloldódása irányában segíthet hidat verni ember és ember között. A hiedelem viszont bizonyos értelemben — s itt megint csak a mai, a hétköznapi tudatban napjainkban kimutatható hiedelemképződési tendenciákra gondolunk — visszája, külsőlegessé válása a hitszerűségnek: egy olyan sajátos konszenzusképző tényező, amely feltételeket biztosít a kommunikáció folyamatosságához, „egyetértést" teremt ott, ahol ez az egyetértés még vagy már csak illuzórikus formákban valósulhat meg. Az „illuzórikus" kifejezéssel óhatatlanul bekapcsoltuk a hamis tudati elemet a hiedelem specifikálására irányuló kísérletünkbe. Ez elkerülhetetlen volt, hiszen abban kivétel nélkül valamennyi e kérdéssel foglalkozó kutató egyetért, hogy a hiedelemben mindig kimutatható az illuzió, a hamis tudatiság mozzanata. Kérdésünk az, hogy miért van szükség egy modern társadalomban a hiedelemben való konszenzus „szolidaritást" és bizonyos mértékben illuzórikus közösségiséget teremtő funkciójára? S főként: miért kell — és lehet — ezt a konszenzust a hiedelemben implikált archaikus tartalmú vagy archaikus kezelésmódokkal „kiformált" nézetek, vélekedések útján megteremteni?

Nem lehet kétséges, hogy itt teljesen elégtelen a tudatlanságra,

az ismeretek hiányára hivatkozni. Az elidegenülés viszonylatai, a polgári társadalomban a reális közösségiség felbomlása ugyan magyarázza az illuzórikus közösségteremtés igényét — de ez sem magyarázza meg a hiedelem fentebb jelzett sajátosságát, archaikus elemeit és kezelésmódjait. Véleményem szerint — s itt hangsúlyozni szeretném az alábbiak hipotetikus jellegét — itt még valamit figyelembe kell venni. Nevezetesen a szekularizáció hatását, ami rendkívül bonyolult módon érvényesül korunkban. Úgy vélem, hogy éppen a szekularizálódás egyik szekunder jelensége a hit és a hiedelem viszonylagos különválása és az, hogy a hiedelemszerveződés korunk társadalmi tudatában viszonylag önálló jelenségkörré lett.

Hiszen éppen a szekularizáció folyamatában tapasztalt fentebb említett — s nagyon sok valláskutató által közvetve-közvetlenül bizonyított tény[75] —, hogy a hit, amennyiben mint olyan, fennmarad s nem alakul át maga is más, racionálisabb keretekbe ágyazott s nem-transzcendens objektumokhoz fűződő érzelmi-akarati viszonnyá, mindinkább leválik a hagyományos transzcendens objektumokról, „bensőlegessé", eközben mindinkább „magánüggyé" válik s vagy teljesen elvont (főként erkölcsi töltésű) istenhitté, vagy éppen „egyéni vallásokká" dezintegrálódik.

A vallásnak korábban az emocionális mozzanathoz kapcsolódó kognitív, a konkrét jelenségeket, társadalmi-történelmi folyamatokat közvetlenül interpretáló és mitikus-archaikus módon feldolgozó mechanizmusai viszont magától az istenhittől — legalábbis az esetek egy részében — függetlenedve, vagy éppen attól teljesen elszakadva („szekularizálódva") tovább élnek a társadalmi tudat hiedelemképző mechanizmusaiban.

Ha mindazt, amit a hiedelmek archaikus, vagy archaikus és nem-archaikus elemeket archaikus kezelésmódokkal szinkretizáló jellegéről elmondtunk, végiggondoljuk, azt kell látnunk, hogy a hiedelemalkotás korunkban egy olyan sajátos eszmei objektivációteremtő mechanizmusa a hétköznapi tudatnak, amely a szakrális jellegétől már részben vagy teljesen megfosztott valós szférákban továbbélteti, a szekularizált közegben automatikusan alkalmazza

a vallási tudat kognitív mechanizmusait, azokat a mechanizmusokat, amelyek egykor szinte teljes egészében átszőtték-fonták a teoretikus gondolkodás szféráját is.

Ebből következően a hiedelem egyszerre nagyon ősi és viszonylag igen új jelenségkör. Ősi – eredetében, működésmódjában, s új – funkciójában és mozgásterében, mozgásterének mai szociális feltételrendszerében. A szó mai értelmében nem beszélhetünk hiedelmekről, amikor a vallás dominálta az emberek többségének gondolkodását, szabályozta cselekvéseit. Természetesen hamisnak, tévesnek, butaságnak akkor is nevezték dolgokat. A görög számára a barbár nézetei, elképzelései a világról lehettek nevetségesek, primitívek, a keresztény számára a nem-keresztény (például a mohamedán) vallások tanai lehettek tévtanok. Ez az ítéletalkotás azonban az igaz – hamis, az értelmes és az ostoba dichotómiáját követte. A mai kutatók egy része vagy önkéntelenül átviszi ezt a dichotómiát a tudás – hiedelem viszonyra – vagy pedig feloldja a hiedelemképző mechanizmus specifikumát, mert nem tudja hova tenni azt. Ebből a sajátos – bár korántsem esetleges – bizonytalanságból azután új dilemma következik. Nevezetesen a hiedelemképző mechanizmusok – fentebb más vonatkozásban már érintett – öntudatlan átvitele és alkalmazása a tudományban.

A mind kevésbé képtelen ostobaságok

Közhelyszámba megy a szó mai értelmében vett tudomány és a szekularizáció kapcsolatának hangsúlyozása. Mégis szükséges ezt hangsúlyozni, mert a tudomány „ostobaságai" jórészt a vallási „ősostobaság" új és új formákban való megjelenései a tudományban, másrészt mert az „ostobaságok" fokozatos háttérbe szorulása nagyon szervesen összefügg azzal a folyamattal, amelyben a társadalom gyakorlata elveszti szakrális jellegét, vagyis a szó legtágabb értelmében vett laicizálódási folyamattal.

A tudomány nem attól tudomány, hogy ismereteket halmoz fel. Ismereteket fel lehet – legalábbis egy bizonyos határig – halmozni merőben szakrális keretek között is. A tudomány még attól

sem tudomány, hogy logikailag verifikálja ismereteit. Nem, mert bizonyos mértékben lehet logikailag verifikálni ismereteket szakrális eszmei háttéren is, másrészt később logikailag tökéletesen falszifikált ismereteket is lehet a gyakorlat egy bizonyos szintjén tökéletes eredménnyel alkalmazni. A tudomány attól tudomány, hogy egy már viszonylag fejlett praxis olyan teoretikuma – vagy teoretikumának lényegi formája –, amely vagy zárójelbe teszi, vagy tudatosan tagadja az objektum létezésének és az objektum és szubjektum viszonyának transzcendentális determinációját.

A tudományos és a nem-tudományos gondolkodás közötti alternatíva – amely a maga teljességében csak a marxizmus kialakulása után, annak eredményeképpen vált egyáltalán megfogalmazhatóvá – a történelmi folyamatban a rész-alternatívák szinkron és diakron sorára bomlik. Lapos a Föld vagy gömb alakú, a Nap forog-e a Föld körül vagy fordítva – ezek, minden fontosságuk ellenére is rész-alternatívák, amelyek közül az új vállalása egyszersmind az ostobaság sötétebb mélyéből egy kevésbé képtelen ostobaság felé nyitott utat. Kopernikusz vagy Kepler világképében még sok az ostobaság – de kevesebb, mint a középkori világképekben. S jelenlegi tudásunkban is nyilván rengeteg ostobaságot fog felfedezni a jövő század tudománya.

Az azonban, ami a tudomány szempontjából ostobaságnak neveztetik, a tudat termelődésének vizsgálatában maga is probléma. S ha ezt a problémát megvizsgáljuk, azt láthatjuk, hogy a tudomány fejlődésében is – sajátságos, rossz alternatívák formájában – újra és újra megjelenik ugyanaz a hiedelemképződési mechanizmus, amely vulgárisabb, durvábban szinkretizáló s leegyszerűsített mechanizmusokkal működve ott munkál a köznapi hiedelmek kialakulásában is. A valóság teológikus szerkezetű, transzcendentális determinációkat feltételező megismerése – ha többnyire a transzcendens lények tételezését mellőzve vagy kimondatlanul hagyva is – kimutatható a tudományos adatok interpretációinak egész sorában a fizikában, a biológiában, a szociológiában és pszichológiában egyaránt.

Természetesen a megismerés ilyen típusa iránti fogékonyságot évszázadokon keresztül a teológia és az idealista filozófiák köz-

vetítették a tudósok gondolkodásának sajátjait. Napjainkban azzal az érdekes jelenséggel állunk szemben, hogy ez a közvetítés jórészt burkoltan, a logikai verifikáció abszolutizálásának tendenciájában jelenik meg. A logikai verifikáció kritériumainak vizsgálata uralja napjaink leglényegesebb nem-marxista filozófiai irányzatait. Ezeknek a törekvéseknek tagadhatatlan pozitívumaik mellett van egy sajátos – de korántsem véletlenszerű – „melléktermékük". A társadalmi mozgások, a társadalmi gyakorlat vizsgálatát nélkülöző logisztikai szemlélet ugyanis úgy vonja meg az általa igazolhatónak tekintett tudás határait, hogy abból kiszorul éppen a tudás rendezőjeként működő praxis lényegi mozzanatainak megértése, s ennek következtében tudásunk rendezőelvei merőben önkényesen választott koordinátarendszerként tűnnek fel. Ebben az eszmei háttérben bukkan fel azután az a rendkívül veszélyes jelenség, amelyet jobb híján a hiedelmek apoteózisának nevezhetnénk, s ami természetszerűen megkönnyíti a konkrét hiedelmek behatolását a tudomány különböző területeire.

Ez a jelenség – bármily bizarrul hangozhat is – megint csak az általános szekularizálódás paradox mellékterméke, még akkor is, ha egyes tudósok egyéni vallásosságát konzerválja. A mai idealista filozófia – bizonyos objektív idealisztikus, platonizáló tendenciák felelevenítésére való törekvései ellenére – a jelenleg elfogadott verifikációs módszerekkel nem képes semmiféle transzcendensnek a tételezését akárcsak közvetve is alátámasztani. (Egyes, egyébként zseniális természettudósok ilyen irányú dilettáns törekvéseit maguk a szakfilozófusok kénytelenek elhárítani.) Így azután a gyakorlat dialektikus materialista értelmezését figyelmen kívül hagyó ismeretelemzés nem tehet egyebet, mint kirekeszti illetékességének köréből a világképalkotás leglényegesebb alternatívái közti választás problematikájának vizsgálatát s az egész választás-kérdést a hiedelmek választásának problémájaként tünteti fel.

Ezzel azonban egy teljesen hamis dualitást állít fel, tudniillik annak hallgatólagos elismerését, hogy a logikailag igazolt ismeret és a hiedelem a gyakorlat szempontjából egyenrangú, ami közvetve a köznapi tudat hamis alternatívaválasztásait szentesíti.

Ebből az elméleti zsákutcából napjainkban egyedül a marxizmus képes kiutat találni azzal, hogy a megismerés problematikáját kiszabadítja a kizárólagosan ismeretelméleti közelítés börtönné váló kereteiből és a gyakorlat kontextusába helyezve újítja meg azt.

Az ösztönösség meghaladásának történelmi folyamata

Ha a társadalmi gyakorlat történelmi fejlődése szempontjából vizsgáljuk a hiedelem és a tudás viszonyának alakulását, akkor azt csak mint az ösztönösség fokozatos meghaladásának folyamatát értelmezhetjük adekvát módon. A hiedelemképző mechanizmusok archaikus jellege éppen abban az ösztönös jellegben rejlik, amely annál nagyobb mértékű minél inkább természetadta viszonyok között folyik az emberi tevékenység s minél inkább természetadta -- tehát külsőlegesen meghatározott – keretekként élik át a társadalom tagjai e viszonyokat. Az ösztönösség közegében szükségszerűen alakulnak ki illuzórikus (antropomorfizáló, projektív jellegű) közvetítések az objektum–szubjektum viszonyban, szükségszerűen alakul ki a valóságnak az a sajátos megismerése, amely a hiedelmekben is megnyilvánul.

A praxis fejlődésének történelmi folyamata azáltal, hogy az ösztönösség-szülte közvetítéseket mind több területen s mind nagyobb mértékben háttérbe szorítja, vagyis azáltal, hogy bővíti a lehetőségeket az emberi tevékenység mind nagyobb és lényegesebb szektorainak tudatos irányítására és áttekintésére, biztosítja azt, hogy e szektorok működésének szabályozásában a hiedelemszerű mozzanat helyét a tudásszerű mozzanatok, pontosabban a társadalmi tevékenység által igazolt ismeretek vegyék át, vagy legalábbis azok váljanak a szabályozás mindinkább domináns tényezőivé. Ez lényege a praxis által, a praxis folyamatában történő verifikációnak, amely azonban sokféle konkrét formában valósulhat meg. A legalapvetőbb tényező a termelőerők fejlődése, amely persze bonyolult áttételeken keresztül – előidézi a termelési viszonyok átalakulása nyomán a konkrét társadalmi viszonyok változását, az ember, az osztály, a réteg, a csoport, az egyén helyzetének vál-

tozását a valóságban, s ennek az objektív helyzetnek a változása határozza meg a megismerés típusának jellegében bekövetkező változásokat is.

E történelmi folyamaton belül jól kimutathatók olyan ugrópontok, minőségi változások, amikor a termelési mód keretei között felhalmozódó mennyiségi változások (s itt a szükségletek, a kielégítési lehetőségek, tehát a termelőerők egész szféráját átható változásokra gondolunk) hirtelen, robbanásszerű változásokat idéznek elő: az eszmei objektivációk egész rendszerét falszifikálják, s korábban csak csíraformában létező, sejtésként felbukkanó eszméket verifikálnak. Ilyen jelenségekkel találkozhatunk a reneszánsz nagy világképváltásakor, ilyennel az ipari forradalom idején, amely a társadalmi viszonyok szférájában a proletariátus, az eszmék síkján a marxizmus létrejöttét eredményezte, s ilyennel állunk szemben napjaink tudományos-technikai forradalmának időszakában.

A gyakorlatilag falszifikált eszmei mozzanatok azonban rendszerint nem tűnnek el nyomtalanul, hanem mintegy „lesüllyednek" a köznapi tudat olyan szektoraiba, amelyekre kevéssé hatnak a praxis totalitásában bekövetkező változások, s olyan társadalmi partikularitások partikuláris tudatiságának elemeivé válnak, amelyek léte és tevékenysége viszonylag elszigetelődik a praxis történelmi fejlődésének fő irányától s egy kezdetlegesebb szinten rögzítődik.

De van egy másik nagyon fontos következménye annak, hogy a gyakorlat verifikáló, illetve falszifikáló szerepe a gyakorlat totalitásának fejlődésében érvényesül, az tudniillik, hogy az egyén s az egyén tevékenysége sohasem képes közvetlenül verifikálni vagy falszifikálni azt, amit csak a társadalom és a társadalmi praxis a maga totalitásában képes. Még abban az esetben is, ha mint meghaladottat figyelmen kívül hagynánk - bár jelenleg még korántsem tehetjük ezt! – a munkamegosztás nem-önkéntes jellegéből fakadó tudati korlátokat, s az egyéni tevékenységet mint tudatos és szabad társulás révén s annak keretei között folyó tevékenységet tekintenénk, még ebben az esetben is tényként kell elfogadnunk, hogy az egyén tudata elvileg nem „fedheti le" a társadalmi tudatot, az egyén lehetőségei nem egyenértékűek a társadalom lehetőségei-

vel, s ebből következik, hogy az egyéni tevékenység – anyagi és szellemi síkon egyaránt – képtelen és mindig is képtelen marad mindazt közvetlenul verifikálni, amit a társadalom praxisa a maga totalitásában verifikálhat.

Az individuum viszont lehetőségeiben maga is totalitás, s ezért a maga specifikus módján individuálisan is képes kiemelkedni az ösztönösség szférájából. Teljesen képtelen dolog lenne azonban azt képzelni, hogy az egyén vonatkozásában ez ugyanúgy történik, mint a társadalom egészének vonatkozásában. Az ösztönösség szférájából való kiemelkedés itt főként a kompetencia-elv érvényesülési módjának megváltozásában jelentkezik. Az egyén tudásának, s valóságra vonatkozó nézeteinek döntő többségét mindig is közvetett formákban s többé-kevésbé leegyszerűsítve tudja csak elsajátítani. Ebből következően kompetensnek kell elismernie azokat a személyeket vagy intézményeket, amelyek a tudást közvetítik számára. A kompetenciához való viszonyulás azonban lehet külsőleges-idegenszerű, de lehet tudatos és a megértés elvi lehetőségének felismerésén nyugvó viszony is. Lehet például az elméleti fizika ismeretköréhez – amelyről a nem-fizikusnak csak nagyon leegyszerűsített elképzelései vannak – teljesen elidegenült módon, mint valami titokzatos hatalomhoz viszonyulni, de lehet teljesen racionális módon is, mint olyan ismeretekhez, amelyeket ugyan nem sajátított el egy adott egyén, de elvileg elsajátíthat. Természetesen a viszony jellegének alakulása alapvetően az egyén társadalmi létének jellegétől függ, a világban való „helyzetétől", attól, hogy általában kiszolgáltatott, atomizált, döntésképtelen állapotként éli-e át saját szituációját, vagyis – az elidegenülés következményeként – saját magát mint eleve inkompetens lényt tudatosítja-e, vagy pedig mint olyan egyént, aki épp azért tekint másokat racionális alapon kompetensnek bizonyos, számára közvetlenül nem elsajátított tevékenység- és ismeretkörökben, mert más vonatkozásokban önmagát is kompetensnek tekinti. Ez azonban csak olyan társadalmi viszonyok között valósulhat meg, ahol – legalábbis a lényegi vonatkozásokban – sikerült meghaladni az elidegenülés viszonyait. S ebben az esetben az egyén világképe alapjában véve korántsem szükségszerűen hiedelem-orientált.

A fentebb vázolt gondolatmenetből kiindulva úgy véljük, hogy napjainkban nagyobb, viszonylag körülhatárolható hiedelemblokkok főként ott jönnek létre, ahol a szekularizációs folyamat hatására már végbement a hit és a hiedelem viszonylagos elkülönülése, viszont a szekularizálódás lényegében még az elidegenülés körülményei között, a társadalmi viszonyok, folyamatok külsőleges-idegenszerű átélésének, befolyásolhatatlanságuk vagy minimális befolyásolhatóságuk tudatának eszmei közegében megy végbe. Ez az eszmei közeg objektíve olyan társadalmi viszonyokban létezik, amelyekben gyéren fordulnak elő nem-elidegenült, de nem is illuzórikus közösségi formák, a társadalmi partikularitások közötti kommunikáció laza, a hierarchizálódásnak és a bürokratizálódásnak új típusai alakulnak ki, a manipuláció általánosul — egyszóval olyan társadalmi viszonyokban, amilyenekről az elmúlt másfél évtized nyugati kritikai szociológiai irodalma oly bőven értekezik.

Ilyen körülmények között szükségszerűen alakul ki a tudománynak, a technikának, sőt magának a fejlődésnek egy sajátos, archaikus kezelésmódja, amely — talán nem is egészen pontos terminológiával — mint „a technika mitizálása", a „tudomány mitizálása", a fogyasztás, a „jóléti társadalom" pozitív vagy negatív jellegű mitikus értelmezése és értékelése jelenik meg. E mítoszok mélyén mindig kimutathatók meghatározott hiedelmek, amelyekben archaikus és modern tartalmak szinkretizálódnak archaikus kezelésmódok útján. Az ilyen hiedelmek képződésének szociológiai vizsgálatában fontos felismerni, hogy egy-egy konkrét hiedelemfajta — amelyhez azután esetleg a fantasztikus hétköznapi „elméletképzés" bonyolult rendszere kapcsolódik — többnyire valamely konkrét, indikátorszerepet betöltő esemény „lokésére" bukkan fel, fogalmazódik meg. Ez lehet valamilyen konkrét esemény (például háborús veszélyt sejtető nemzetközi konfliktushelyzet, természeti csapás, de akár az időjárás kisebb-nagyobb anomáliája is, ami esetleg olyan hiedelmekben jelentkezik, melyek szerint az űrhajózás vagy az atomrobbantások „felborították" a meteorológiai folyamatok

rendjét), de lehet egy új tudományos-technikai felfedezés is, amelyet a köznapi tudat mítikus jelenségként fog fel. Hiedelmek kapcsolódtak az atombombához, az űrhajózás első eredményeihez, legújabban pedig az energia- és nyersanyagellátás jövőbeli biztosításában felmerülő gondokhoz, problémákhoz.

Viszonylag szeparált társadalmi mikrointegrációkban ezeknek az indikátor-eseményeknek az értelmezése összekapcsolódik a lokális hiedelmekkel, melyek már előzőleg is funkcionáltak. Így alakulnak ki egyes falvak, tájegységek sajátos mai hiedelmei. Más esetekben éppen a migráció fokozott lehetőségei, az urbanizálódás, a „vendégmunkások" ide-oda áramlása, a modern infrastruktúrák felhasználásával „nomadizáló" kisebb-nagyobb csoportok (például hippi-közösségek) mozgása biztosít lehetőséget bizonyos hiedelemfajták kommunikálására.

8. A társadalmi tudat és a szekularizáció

Kevés fogalom van, amely az elmúlt három-négy évszázad során olyan intenzív jelentésbővölésen és jelentésmódosuláson ment át, mint a szekularizáció. Szó szerinti értelmezése: világivá válás, elvilágiasodás. Legszűkebb, már a reformáció korában kialakuló jelentése: bizonyos egyházi privilégiumok — mindenekelőtt egyházi kézben levő földbirtokok, egyházi főhatóságok által gyakorolt adószedési, bíráskodási stb. jogkörök — világi kézre való juttatása, a világi hatalom által történő kisajátítása. Később - a Nagy Francia Forradalmat követően — a fogalom szélesebb, közjogi értelmezést nyert: az egyház és az állam elválasztását célzó intézkedések, jogalkotási aktusok egész rendszerének jelölésére szolgált. Csupán a XX. században nyerte el azt a legszélesebb értelmezést, amelyben szociológiai, filozófiai, sőt pszichológiai vonatkozások is helyet kaptak. E jelentésbővülés révén a szekularizáció fogalma totalitásában fejezi ki annak a szerepnek a megváltozását, azt a folyamatot, amelynek során a vallás jelentősége az egyének és a társadalmi rétegek, osztályok, csoportok életében és tevékenységében mindinkább csökken.

Ma már a szekularizáció vizsgálata - különösen a polgári társadalmakban – a valláskutatás egyik legfrekventáltabb ágazata. Nem véletlenül: „A szekularizáció veszélyét... a Nyugat vallási vezetőinek többsége halálos veszedelemnek tartja, s a vallás és a szekularizáció közötti ellentmondás továbbra is a konfliktus legfőbb forrása a mai nyugati világban" – írta O'Dea, a tekintélyes amerikai szociológus.[76] A szekularizáció kutatása az egyházak önvizsgálatának éppúgy szerves részévé vált, mint egyébként

azoknak a társadalomkutatásoknak is, amelyek a „modern világ" társadalmi világának és tudatának jellemzőit viszonylag elfogulatlanul kísérlik meg körvonalazni.

A sokarcú szekularizáció

Hogy milyen sokféle s egymással látszólag kevés kapcsolatban álló jelenségkör alkotja a szekularizáció tartalmát, azt jól mutatja L. Shiner amerikai szociológusnak az „Internationale Jahrbuch für Religionssoziologie" III. kötetében megjelent tanulmánya (A szekularizáció értelmezései), amelyben a rendszerezés igénye nélkül egymás mellé rakja a leginkább elterjedt álláspontokat:

azt, amely a szekularizációt egyszerűen a vallás hanyatlásaként, befolyása csökkenéseként értelmezi;

azt, amely a vallás elvilágiasodásában látja a folyamat lényegét;

azt a mélyebbre hatoló felfogást, amely a „világ" vallási magyarázatának háttérbe szorulásával azonosítja a szekularizációt, vagyis olyan világképek kialakulásával, amelyekben az isteni gondviselés eszméje, az üdvösségterv, általában a szakrális tényezők kevés, vagy semmi szerepet sem játszanak;

azt a szekularizáció-értelmezést, amely a vallás privatizálódását tekinti alapvető mozzanatnak;

és azt, amely az emberi magatartás-szabályozás vallási elveinek világiakra való felcserélődését tekinti a szekularizáció lényegének.

Shiner felsorolásának nem annyira deskriptív és eklektikus jellege a fő fogyatékossága, hanem az, hogy a felsorolás nem követi a valóságos szekularizáció folyamatának belső logikáját, azt a rendszert, amelyben a jelenségek kialakultak és differenciálódtak. Mégis a Shiner által felsorolt szekularizáció-értelmezések mindegyike valóságos problémákat tükröz vissza. Amikor az alábbiakban módszeresebben próbáljuk áttekinteni a szekularizáció jelenkori értelmét s az azt megalapozó elsősorban vallásszociológiai vizsgálatokat, látni fogjuk, hogy felsorolásuk bizonyos korrekciókkal segítségét nyújt legalábbis a jelenségek leírásában.

Természetesnek tűnik, hogy amikor a vallás csökkenő befolyását mint a szekularizáció egyik ismérvét nevezzük meg, akkor figyelmünk elsősorban e csökkenő befolyást dokumentáló statisztikai és egyéb adatok felé fordul. Ilyeneket bőven szolgáltat a jelenkori valláskutatás. Mégis előre kell bocsátanunk: megengedhetetlen leegyszerűsítés lenne, ha csak, vagy akár elsősorban a vallásgyakorlás csökkenésével azonosítanánk a szekularizáció jelenkori formáját. A szekularizáció elsősorban azt jelenti, hogy a vallás helyét valami más foglalja el az emberek életében, gondolkodásuk és cselekvéseik irányításában. Ám természetesen ahhoz, hogy ez a más megjelenhessék, ki kell szorulniuk a vallási hatásoknak, s ez valóban a vallásgyakorlás hanyatlásában érhető tetten legkönnyebben.

Nem csoda, hogy a szekularizáció leglátványosabb adatait elsőnek az ún. francia szociográfiai iskola képviselői (Le Bras, Boulard) „szállították". Ők támasztották alá számszerűen a francia munkásosztály „kiáltó hitközönyét", bemutatva például, hogy Párizs egyik reprezentatív egyházközségében a miselátogatók mindössze 3%-a állt munkásokból – holott a lakosság 14%-át munkások alkották. Azt a megállapításukat, hogy a leginkább aktív vallásgyakorlók a kis- és középpolgárság köréből kerülnek ki, később angol és amerikai szerzők is igazolták.

A szociográfiai-statisztikai irányzat Európa és Amerika úgyszólván valamennyi országában igen elterjedt. Adatai általában azt mutatják, hogy az aktív vallásosságot tanusítók száma a legtöbb országban messze alatta marad annak a számaránynak, amelyet a korábbi becslések felmutatni véltek. Meghökkentő volt például E. Vogt 1970-es norvégiai adata, amely szerint a lakosságnak mindössze 2%-a látogatja rendszeresen a vasárnapi istentiszteleteket. B. Gustavson svéd szociológus 1960-as közlése szerint a svéd protestánsok 3%-a rendszeres templomlátogató. A hagyományosan katolikus Olaszországban az alapvető vallási dogmákban a lakosságnak csak 51%-a hisz. A Gallup intézet egy

1945-ös vizsgálata szerint a felnőtt angol lakosság 45%-a nevezte magát istenhívőnek. Így 1954-es amerikai felmérés szerint ugyan az Egyesült Államok polgárainak 96%-a nyilvánította magát hívőnek, de 40%-uk sohasem olvasta a Bibliát, 50–60%-uk pedig alapvető vallási ismeretekkel sem rendelkezett.[77]

Más oldalról világítja meg a vallás helyzetét P. Sorokine. Az „Internationale Jahrbuch für Religionssoziologie" II. kötetében egy első pillantásra bizarr összeállítást közölt, amely a vallási és nem-vallási témájú filozófiai, művészeti és etikai munkák részarányát vizsgálta több évszázad keresztmetszetében. A nem-vallási tartalmú műalkotások aránya a XII–XIII. században mindössze 3%, a XX. században 94%. A XV. században az etikai munkák 91%-a vallási szellemű, a XX. században 57%-uk. A materialista filozófiai „rendszerek" aránya a XIX. században 12,7%, a XX. században 23,3%.

Természetesen e szociografikus vizsgálódások nemcsak a vallás hanyatlásának szimptomáit rögzítik, hanem a fennmaradás, a túlélés és a megújulás tendenciáit is. Így miközben például M. Argyle-nek a század elejétől napjainkig terjedő áttekintése cáfolhatatlan adatokkal bizonyítja, hogy a protestáns egyházak tagjainak vallási aktivitása nagy arányban csökken Angliában és az Egyesült Államokban, rámutat arra is, hogy ez időben a katolikus egyház tagjainak létszáma és vallási aktivitása Angliában alig változott, az Egyesült Államokban pedig – különösen az ötvenes évek elejétől – számottevően emelkedett. E vizsgálatok számszerű képet adtak azokról a vallási „boomokról", amelyek időről időre kimutathatók a tőkésországokban, feltárták azok hatókörét, felmenő és lemenő szakaszait. Hírt adnak a szektaképződési tendenciákról, amelyek – mint például a pünkösdista mozgalom rohamos terjedése – csaknem annyi gondot okoznak a „hagyományos" egyházak vezetőinek, mint a vallási közöny terjedése.

Bár e kutatások általában keveset tudnak mondani a vallási aktivitás változásai mögött meghúzódó okokról, mégis bizonyos leíró jellegű kategorizációkkal elősegítik a vallások helyzetének a puszta statisztikai adatokon túlmenő jellemzését. Így például Fichter[78] az egyházközségek életéről gyűjtött adatok alapján

megkülönböztet nukleáris, modális és marginális egyházközségi tagságot, ami elősegíti annak meghatározását, hogy egy-egy felekezet nominális taglétszáma mögött milyen valóságos megoszlások húzódnak meg a vallásgyakorlás intenzitásában. Persze az, hogy ki tekinthető egy egyházközség nukleáris tagjának, s ki csak modális vagy éppen marginális tagnak, tisztán külsőleges kritériumok alapján igen nehezen dönthető el. (Greeley[79] például azt a katolikust tekinti aktív hívőnek, aki hetenként részt vesz az istentiszteleteken, viszont az a protestáns, aki havonta egyszer-kétszer részt vesz istentiszteleten, Greeley szerint szintén aktív hívő.)

Az 1950-es évektől a valláskutatók számára mind nyilvánvalóbbá vált, hogy napjainkban az egyházakhoz való tartozás kinyilvánítása – akár explicit módon, akár a vallásgyakorlás implicit formájában – egyre kevésbé ad hű képet a vallásosság valóságos méreteiről és formáiról. Az egyházias vallásosság vizsgálata mindinkább az egyes felekezetek pasztorizációs tevékenységének „javítására" szolgáló – s többnyire egyházilag támogatott – felmérések tárgya lett. Az átfogóbb jellegű valláskutatásban kialakult főként G. W. Allport[80] kezdeményezése nyomán – az intézményorientált (extrinsic) és az úgynevezett bensőleges (intrinsic) vallásosság megkülönböztetése. Más szerzők – elsősorban Stark, Glock, Fukuyama – a hatvanas években kísérleteket tettek a vallásosság különböző „oldalainak", dimenzióinak – például a vallási ismeretek, a vallásos érzelmek, a vallásos hit, a vallásos aktivitás és a vallásos életvezetés dimenzióinak – elkülönítésére.[81]

E törekvések közvetlenül a vallásosság „mérhetővé tételére" irányultak – közvetve azonban a szekularizáció előrehaladásának következményei. Hiszen például az extrinsic-intrinsic vallásosság kettőssége nyilvánvalóan azt mutatja, hogy a vallásosság mind többek számára már nem jelenti egy meghatározott egyházhoz való tartozás tudatát – vagyis a vallásosság privatizálódásának egyik következménye. Azt a tényt, hogy az egyházak intézményrendszerei egyre kevésbé szervezői, összefogói és forrásai a vallási aktivitásnak, persze sokféleképpen értelmezik a polgári valláskutatók. Többségük a vallási kultúra dezintegrálódása egyértelmű követ-

kezményének tekinti. Mások, például T. K. Luckman, J. M. Yinger és követői[82] egy „láthatatlan vallás" megszületésének jeleként értékelik, amely, megszabadulván az egyházi intézményekhez való kötöttségtől, az intern szférában nyilvánítja önmagát — vagyis mint tisztán pszichológiai jelenség egzisztál.

A vallási dezintegráció

A „láthatatlan vallás" fogalmának bevezetése — ugyanakkor, amikor kétségtelenül dokumentálja azt a tényt, hogy az egyházak befolyása csökken — kísérlet arra, hogy a vallásosság hagyományos (az egyházak által integrált) formáját egy más, hagyományos vallási kategóriákkal meg sem ragadható vallásosságtól megkülönböztessék, s ezáltal bizonyítsák, hogy az, amit szekularizációnak nevezünk, valójában nem a vallásnak, hanem csak a vallásosság történelmileg adott, egyházias formájának hanyatlását jelenti. A szekularizáció tényének elfogadása egyenesen a vallási megújulás feltételeként jelenik meg olyan reformteológusok okfejtéseiben, mint például a katolikus Rahner, a protestáns Gogarten és Bonhoeffer vagy az anglikán Robinson.[83]

A szekularizációt társadalmi-történeti folyamatként vizsgáló kutatók azonban többnyire alig látnak egyebet e konstrukciókban, mint a teológia utóvédharcait — egy szakrális kultúra romjainak apotheozisát. Mindazok számára, akik a vallást mint társadalmi realitást kezelik, nehezen fogadható el egy olyan felfogás, amely csak esetleges és tetszőlegesen felbontható kapcsolatot lát a vallás pszichológiai realitása (tehát a vallásos érzületek, szükségletek világa, a pszichológiai értelemben vett „vallási tényező") és társadalmi realitása (objektiválódott eszméi és intézményrendszerei) között. A polgári valláskutatásnak Durkheimtől és Max Webertől napjainkig kirajzolható tudományos iránya — minden, a későbbiekben még megvizsgálandó korlátozottsága és egyoldalúsága ellenére is — a vallást alapvetően mint társadalmi jelenséget kezeli, amelyen belül az objektív (társadalmi eszmékben és intézményekben létező) oldal és a szubjektív (egyéni pszichikus jelen-

ségekben megnyilvánuló) oldal között szerves összefüggés van. S a vallás társadalmi realitásában (funkcióiban, e funkciók hatékonyságában) bekövetkező változások szükségszerűen megváltoztatják a vallás pszichológiai realitását is.

Ezt az összefüggést az utóbbi évek kiemelkedő jelentőségű polgári szekularizáció-elméletei közül talán a legegyértelműbben a P. Bergeré[84] hangsúlyozza. Berger – akit egyes méltatói a vallásszociológia Max Weber utáni fejlődése egyik legkiemelkedőbb reprezentánsaként emlegetnek – a szekularizációt eleve a vallásgyakorlás alakulásánál tágabb összefüggésben szemléli, olyan folyamatként, amely „érinti a kulturális élet és az eszmék képződésének egészét, megnyilvánul a vallási tartalmaknak a művészetekből, a filozófiából, az irodalomból való kiszorulásában, s ami a leglényegesebb, a tudomány olyan fejlődésében, amely lehetővé teszi a világ nem vallási perspektívában való szemléletét"[85].

A világ nem vallási perspektívában való szemlélete nem jelent mást, mint az immanencia világának öntörvényű világként való szemléletét, vagyis az immanencia és a transzcendencia közötti azon kontinuitás megszakadását, amely a „földi valóságot" ezernyi szállal kötötte össze a „földöntúlival". A nem-szekularizált, szakrális korok igazi jellemzője e kontinuitástudat eleven volta, az, hogy a „földi valóság" tényei és eseményei e kontinuitás keretében nomizálódtak és legitimálódtak,[86] vagyis e kontinuitás révén nyertek e tények és események „értelmet" és „igazolást".[87] E kontinuitás a köznapi vallásos és a teológiai tudat szintjén egyaránt az evilág és a túlvilág közötti eleven kapcsolat tételezésében nyilvánul meg, abban az evidenciában, hogy ami „itt" történik, annak „ott" megvan a folytatása és kiegészülése – mindenekelőtt magának az emberi életnek. Az „itt" elszenvedett fájdalmak és méltánytalanságok „ott" kapnak elégtételt, éppúgy, ahogy az itt elkövetett bűnök ott nyerik el büntetésüket, s éppen ezáltal válik a világ „értelmessé", ezáltal nem értelmetlen és elviselhetetlen események anomikus „káosza", hanem nomikus valóság: „rend". E rend dinamikus aspektusa a theodicea, amely a világot mintegy transzcendens „szándékok" megvalósulásaként értelmezi – akár úgy, hogy e szándék a mérték és az egyensúly fenntartásában nyil-

vánul meg, akár mint „üdvösségterv", a transzcendens szándékok által életre hívott történések rendje.

Az ilyen értelemben vett nomizáció egyúttal legitimáció is: nemcsak „értelmessé", „érthetővé" de elfogadhatóvá is teszi a valóságot, s nemcsak elfogadhatóvá, elfogadandóvá is. Ugyanakkor az evilági állapotok elleni lázadás és tiltakozás mozzanatait is „benne tartja" ebben az összefüggésrendszerben: a fennálló viszonyok megváltoztatása is mint az üdvösségterv mozzanata jelenik meg, mint az evilágiaknak a „felsőbb akarattal" való összeegyeztetése, szakrális korrekciója — egyszerűbben kifejezve: mint vallási mozgalom.

Az, hogy egy társadalom alapvetően szekularizált vagy nem szekularizált, egyáltalán nem elsősorban attól függ, hogy hányan hisznek istenben, vagy hogy hányan járnak templomba. Lehet egy társadalomban viszonylag elterjedt a hitközöny oly módon, hogy az emberek „nem törődnek a vallási dolgokkal", vagy éppenséggel kételkednek a vallási tartalmakban — ám a társadalom mint olyan mégsem képes önmagát öntörvényű rendszerként nomizálni és legitimálni. Az emberek önnön hitetlenségüket vagy szkepszisüket mint anomikus állapotot élik át, mintegy illegitim helyzetben érzik magukat, s ha legitimálni s nomizálni igyekeznek egyedi és közösségi létüket, vagyis értelmet és igazolást keresnek önmagukra és a „dolgokra" — kényszerűen és szükségszerűen csak szakrális eszközökkel képesek ezt megvalósítani, vagyis úgy, hogy az immanensnek a transzcendenstől való függését helyreállítják, egyszerűen mondva: megtérnek és istenhez menekülnek.

Ezzel szemben lehetséges az is, hogy egy társadalomban nagyon sok ember tekinti magát vallásosnak anélkül, hogy ráeszmélne, hogy tulajdonképpen már nem vallásos. Nem vallásos, mert társadalmi létének értelmét és igazolását nem az immanencia és transzcendencia összefonódásából meríti, s éppen azért nem, mert maga a társadalom vált autonómmá abban az értelemben, hogy nomizációja és legitimációja nem szakrális jellegű, hogy önmagát mint öntörvényű valóságot képes definiálni. A vallásgyakorlás tradícióvá, illemszabályok gyakorlásává, afféle „társadalmi ornamentikává", díszítőelemmé válik, a vallásos átélés pedig egyéni menedékké, a „kilépésolódás" egy formájává.

A szekularizáció tehát csak a társadalom totalitásán értelmezhető fogalom: a társadalom olyan önmeghatározását jelenti, amely a „világ" rendezettséget rajta kívüli rendezőelv nélkül, létjogosultságát felette álló legitimáló hatalom nélkül tételezi.

Nyilvánvaló, hogy az evilági és a túlvilági, a szakrális és a profán dichotómiája nem az egyén vallásos – vagy annak vélt – érzületében leli végső megalapozását. Ebből következően a vallás társadalmilag egzisztáló eszme- és intézményrendszere sem tekinthető e szempontból a „vallásosság" alfélé járulékos elemének, éppenséggel ballasztjának – ahogy például az említett reformteológusok vagy a „parttalan vallásosság" pszichológiai megalapozásán fáradozó lélekbúvárok (mint például E. Fromm) feltüntetni igyekeznek.[88] A vallásos eszméknek és intézményeknek – amelyek az egész eddigi vallásfejlődés során a vallásosság kereteiként és tartalmi meghatározóiként funkcionáltak – ez a dezintegrációja magának a vallásosságnak a dezintegrációját is maga után vonja, olyan eszme- és rituselemek inkoherens elegyévé változtatva azt, amely már egyéni szinten sem képes betölteni azt a nomizáló és legitimáló, s ezen keresztül szabályozó funkciót, amelyet a vallás makroméretű szerveződései a társadalom egészének vonatkozásában betöltöttek.

A vallási pluralizmus problémája

Épp ezért létjogosultnak kell tekintenünk a vallásszociológiának azt a Durkheimtől kiinduló törekvését, amely elsősorban a vallás objektív oldalának elemzéséből igyekszik annak helyzetére – s ezen keresztül a szekularizációra is – következtetéseket levonni. Ennek az elemzésnek egyik fontos tárgya a szekularizáció előtti állapotra jellemző vallási egyeduralomnak vallási pluralitássá való átalakulása, amelynek „modelljét" lényegében már Weber és E. Troeltsch kidolgozták.[89]

A vallás kezdeti fejlődése szorosan összefügg az egyes vallások lokális szerveződésével, vagyis azzal a Durkheim által hangsúlyozott – sőt: túl is hangsúlyozott – elvvel, hogy a primitív társa-

dalmi integrációk társadalmi struktúrája egyben vallási struktúra is, vagyis az adott törzs, nemzetség stb. a saját vallási „nyelvén" (vagy Durkheim kifejezésével: társadalmi tudatával) nomizálja saját létét és környezetét. Társadalmi szabályozói lényegében vallási szabályozók — vallási színezetű tradíciók, szokások, rítusok — s az ezeket „hordozó" intézmény-csírák egyszerre szakrális és profán instanciák.

Ez a vallási univerzalitás „bornírt" formája — a helyi istenek uralma az adott lokális társadalmi szervezet felett. Az idegen istenek létét nem tagadja, de vagy mint ellenséges erőket értékeli, vagy mint a helyi isteneknek alárendelt alacsonyabb rendű démonokat. (De a szövetséges vagy meghódított népek isteneit „be is fogadhatja" panteonjába.)

Az antik termelési mód keretében alakul ki egy korlátozott, de tényleges vallási pluralitás. Ez már a görög poliszrendszerben létrejön, de a hellenizmusban s a római birodalom keretei között általánosul az antik termelési mód jellemzőjeként. E vallási pluralizmus abban áll, hogy a város vagy a birodalom államvallása mellett a meghódított népek istenei „megtűrt helyzetben" voltak: kultuszaikat nem tiltották, de nem is tekintették egyenrangúnak az államvallással, s híveiktől — a zsidók kivételével — megkövetelték az államvallás legalább néhány alapvető, államszervezési szempontból lényeges elemének gyakorlását.

A kereszténységet megelőző vallásokban tehát az univerzalitás mozzanata összekapcsolódott egy lokális társadalmi integráció univerzalitás-igényével, azzal az igényével, hogy mint „a" város, „az" állam, „a" Birodalom jelenjék meg, a vallási pluralitás viszont azt fejezte ki, hogy ugyanezen integráció partikuláris szerveződésekre hasadt szét.

A kereszténység az első olyan nyugati világvallás, amelynek univerzalitás-igénye nem abban áll, hogy egy nép istene vagy istenei leigázzák, s leigázott voltukban esetleg megtűrjék más népek isteneit, hanem abban, hogy radikálisan tagadja minden más vallás létjogosultságát, s ugyanakkor saját egyetemes érvényességét, mindenki számára adott voltát hirdeti. A zsidó vallás is tagadja más vallások létjogosultságát, ám ahhoz, hogy valaki átvegye a zsidó

vallást, automatikusan a zsidó nép tagjává kellett válnia – legalábbis a teljes diaszpórát megelőző időszakban. A kereszténység katolikuma népeket és osztályokat egyesítő jellege mellett magába foglalta annak visszáját is: azt, hogy minden más vallást nemvallásként tekintett (vagy mint a gonosz kultuszát), ugyanakkor önmagán belül egyetlen és egységes vallási eszmerendszert és egyetlen, központilag szervezett intézményrendszert ismert el csupán s minden eltérést akár az eszmék, akár az intézmények e rendjétől, mint eretnekséget megsemmisíteni törekedett.

A katolikumban az immanencia és a transzcendencia, az evilági és a túlvilági kontinuitása talán minden világvallás közül a legintenzívebben érvényesül. De ez a kontinuitás nem abban a természetadta közvetlenségben jelenik meg, mint a primitív vallásokban, ahol a vallási intézmények csírái azonosak a társadalmi szervezet intézményesüléseivel, hanem egy grandiózus közvetítőrendszer révén. Ez az evilágot a túlvilággal összekapcsoló vallási eszme- és intézményrendszer – az egyház.

Az egyháznak mint kizárólagos közvetítőrendszernek kapcsolatai a „világgal" rendkívül bonyolultak és ellentmondásosak voltak már a kereszténység kialakulásától a reformációig terjedő időszakban is, tehát a késő-ókor és a középkor folyamán. A constantinusi fordulat előtti időszakban – amikor a kereszténység még nem vált államilag elismert és támogatott vallássá – az akkor még elsősorban a Max Weber-i értelemben vett gyülekezeti vallásosság keretében formálódó egyházi szervezetek az államtól függetlenek, s azzal alapvetően neutrális viszonyban voltak. Ez eszmei síkon abban az álláspontban fogalmazódott meg, amelynek leghívebb kifejezője talán Ágostonnak a civitas dei és a civitas terrena (Isten állama és a földi állam) viszonyáról kialakított koncepciója. A földi világ s az azt megtestesítő világi hatalom platoni értelemben „árnyékszerű", másodlagos, amellyel a hívő merőben külsőleges, alkalmazkodásszerű viszonyban áll, hiszen a civitas terrena létezése is csupán efemer jellegű. Jól látható ebben a korai kereszténység parúzia- (világvége-várás) élményének, chiliasztikus valóságszemléletének utóhatása. A hívő igazi célja a civitas dei építése – vagyis a vallási közösségben való aktív részvétel, az is-

teni kegyelemben való [illegible] keresztényi szellemben való életvezetés.

E felfogás természetesen másodlagossá fokozta le a világi tevékenységet általában, mégsem állíthatjuk, hogy a gazdasági tevékenységet megfosztotta volna minden becsétől. A gyülekezet tagjainak mértékletes és a vallásgyakorlással összhangban álló világi tevékenységét már Szent Pál legitimálja — kifejezvén ezzel a keresztény gyülekezetekben túlsúlyban levő kisárutermelő rétegek alapvető világi érdekeit is, amelyek akkor szemben álltak a római birodalomnak a poliszrendszert végképp felbomlasztó, centralizált gazdaságpolitikai törekvéseivel.

A római birodalom összeomlásakor a kereszténység már államvallás, az egyház pedig a zsinatok során át kiformált eszmerendszer intézményes hordozója és — az állítólagos constantinusi adománylevél birtokában — világi hatalom is. A középkor folyamán állandóan nyílt vagy lappangó konfliktus forrása volt a nyugati egyház s a világi hatalmak (államok) között az, hogy az egyház — világi hatalma birtokában — eszmei (az adott társadalmi és államrendet legitimáló s az e rend keretében formálódó „valóságot" nomizáló) funkcióját olyan feltételekhez kötve gyakorolta, amelyek — az egyház és az állam mindenkori erőviszonyainak megfelelő — beleszólási lehetőségeket engedtek az egyháznak a „világi ügyekbe", amit a világi hatalom többnyire egyáltalán nem „vett jónéven". Ebből bontakozott ki a „virágzó középkoron" végighúzódó meghasonlás a pápai és a német-római császári hatalom között, amely végül is a pápáknak a francia király gyámsága alá kerüléséhez, az avignoni pápaság éveihez, végül a XIV—XV. század fordulóján a pápaság belső meghasonlásához, az egyidejűleg uralkodó pápák korához vezetett, amit a konstanzi és az azt követő zsinatok voltak hivatva megszüntetni.

(Merőben más a helyzet „Keleten", a zsugorodó bizánci birodalom keretei között fejlődő egyház esetében. Itt az egyház eleve alárendelődött a világi hatalomnak, az egyház „világi feje" mindenkor a császár, s nem a pátriárka. Ez jellemezte később a görögkeleti egyház helyzetét Oroszországban is, ahol az egyház világi feje a cár volt.)

Az egyház és az állam viszonya azonban csak egyik oldala annak a sajátos viszonylatnak, amely egyház és világ között a prekapitalista (feudális) társadalomban kialakult. Az egyház, habár nem konfliktusmentesen, de a feudális termelési mód legfőbb eszmei támaszává, legitimálójává, s a feudális viszonyok között kialakuló valóság nomizálójává vált. Ez természetesen magában rejtette annak a gazdasági szerkezetnek, tevékenységnek és intézményrendszernek „isten rendjeként" való elfogadását, amelyben az egyház maga a legnagyobb birtokú, s olykor a legnagyobb hatalmú világi szervezetként is létezett. (Ezt az „elfogadást" fogalmazta meg teológiai szinten Aquinói Tamás a társadalmi rendnek a természeti rendből s mindkettőnek Isten rendjéből való „levezetése" útján.) Ám magán az egyházi intézményrendszeren belül — főként egyes szerzetesrendek ideológiájában — folyvást újratermelődtek a civitas dei és a civitas terrena ágostoni — s közvetve platoni — kettősségét hirdető tanok, amelyek szembenálltak az egyház és a világ tipikusan középkorias kapcsolatával. Képviselői újra és újra meghirdették az őskeresztény gyülekezeti vallásossághoz való visszatérés gondolatát, s elsősorban morális érvekkel, a keresztény tradíció nevében bírálták az egyházi intézményrendszer evilági helyzetét.

Ez a bírálat sajátosan találkozott össze az előkapitalizmust képviselő — elsősorban a többé-kevésbé árutermelést és árucserét folytató — városi rétegek törekvéseivel, s azok ideológiai megfogalmazójává vált. Közismert, hogy a kialakuló polgárság megtűrt helyzetben volt a prekapitalista társadalomban, tevékenysége maga is megtűrt tevékenység volt. E rétegek gazdasági hatékonyságra koncentrált életvezetése olyan dolgoknak tulajdonított nagy fontosságot, mint a hitel, a kredibilitás — s ezek (mint azt Max Weber a protestáns etika és a kapitalizmus „szelleme" közötti kapcsolatot elemző művében kimutatta) egyszerűen „kilógtak" abból a legitimáló és nomizáló struktúrából, amely lényegében a naturálgazdálkodás apoteózisát jelentette, s amelyet a római egyház képviselt. A római egyház „megszentelte" a király, a hadakozó és földbirtokos nemesúr, a földműves státusát, s azokat a kapcsolatokat, amelyek köztük kialakultak — beleértve

gazdasági kapcsolatukat, s az e kapcsolat „végeredményeként" a gazdagok „oldalán" megjelenő kincsképződést is —, de csak fenntartással és gyanakvással tudta elfogadni az árutermelésre épülő gazdálkodás jellemzőit (például a rendszeres kölcsönt, a kamatszedést).

E gyanakváson és feltételességen alapuló viszonyulás korántsem véletlen. Hisz a kapitalisztikus termelési mód megjelenése egészen más eszmei szerkezetet sugallt, a nomizáció egészen más módját, mint amit a katolikus egyház képviselt. Az a kontinuitás, amit az evilági és a túlvilági között eszmei síkon az egyház képviselt — például a szentek kultuszával, a csodákkal, a szentségek közül a gyónáshoz kötött feloldozással — alapvetően azt a naturálgazdálkodásra épülő társadalmiságot és ennek eszmei közegét feltételezte, amelyben az egyén és a közösség ősi egységbe olvad s amelyet Max Weber mint mágikus földműves vallásosságot jellemez.

Úgy véljük, Bergernek igaza van, amikor — továbbfejlesztve Max Weber ezirányú gondolatait — azt hangsúlyozza, hogy a középkori kereszténység épp e vonatkozásokban egy fejletlenebb társadalmi állapot kifejezője volt, mint az őskeresztény gyülekezeti vallásosság, amely chiliasztikus beállítottsága következtében ugyan nem sokra becsülte az antik árutermelést — s ebben a korai keresztény közösségek tagjai részt vettek —, de nem is emelt ki azzal szemben más, a naturálgazdálkodáshoz kapcsolódó viszonylatokat, nem szentelte meg azokat sem. Mindenesetre a korai kapitalista termelési mód bizonyos vonatkozásokban közelebb állt az antikhoz, mint a „kiforrott feudalizmushoz". Végeredményben persze a kapitalizmus minden más termelési módtól eltérő viszonyokat hozott létre: az egyénnek minden korábbinál nagyobb mérvű „felszabadulását" a közösséghez való kötöttségeitől, az egyén és a társadalom között korábban fennálló közvetítések felbomlását, ugyanakkor az „elvont" értéknek olyan fetisizálását, amely vallási legitimációt is igényelt, ám a katolicizmustól eltérő eszközökkel. (De e viszonylatok kialakulását segítették elő akarva-akaratlan azok a nemesi rétegek és uralkodók is, akik az árutermelés felvirágzásában érdekelve voltak.)

Az e viszonylatok kibontakozásával megjelenő eszmei „igények" s az őskeresztény tradíciókhoz való visszatérést, a már bomló feudalizmusban mind ellentmondásosabbá váló pápai hatalom elleni lázadást képviselő egyházi mozgalmak „találkozása" tette lehetővé, hogy a reformáció már lényeges — ugyanakkor igen heterogén – erőket mozgósító társadalmi és politikai mozgalomként tűzhesse zászlajára az egyház és az állam közti középkori kapcsolatnak a civitas dei és civitas terrena különbségének jegyében történő felszámolásán túlmenően lényegében az egész hagyományos egyházi közvetítő rendszer kiküszöbölését. De a kapitalizmusban individuummá váló személyiség ekkor még csak vallási burokban, isten és ember közvetlen kapcsolatának tételezésén keresztül tudta eszmeileg kifejezni — nomizálni és legitimálni — az egyénnek és „világának" születőben levő új típusu kapcsolatát. E kapcsolat függetlenné vált az államtól és az egyházi szervezettől (bár ez utóbbi — mint gyülekezet – megtartotta ellenőrzési funkcióját elsősorban az egyének gazdasági szempontból releváns magatartása felett, vagyis mint a „jó erkölcsök" őre funkcionált, biztositva azt a puritán, munkára és gazdagodásra, termelésre s nem fogyasztásra koncentrált életvitelt, amely a születő polgárság létének alapvető tartalma volt).

A protestantizmus óriási eszmei paradoxona éppen az, hogy maguk a hitújítók, hasonloan az eretnekmozgalmak ideológusaihoz, tudatosan elsősorban az őskeresztényi tradíciókhoz akarták „visszavezetni" híveiket, s közben – jórészt akaratuktól függetlenül – előrevezették őket egy olyan ideológia kidolgozása felé, amely kifejezte a korabeli polgár vallási kontósben megjelenő világi érdekeit és törekvéseit. Ennek során azonban a reformáció – különösen annak kálvinista formája — szükségszerűen „elvágta" az immanens és a transzcendens szféra közötti kontinuitást, amelyet az egyházi közvetítés tartott fenn és állandósított. Az individuummá váló egyén és az elvont érték viszonylata vallási síkon mint olyan viszony jelent meg, amelyben isten deus absconditussá (rejtőzködő istenné) válik, s az emberre való kapcsolatának egyetlen „csatornája" marad meg: a kiválasztó kegyelem, amely azonban nem annyira imádságaival, mint puritán, szigorú életve-

zetéssel, szorgalommal, a „talentumokkal" való eredményes sáfárkodással érdemelhető ki, amennyiben egyáltalán kiérdemelhető, hisz az érvényesülés a kapitalizmusban nemcsak szorgalom és érdem dolga, hanem „szerencse dolga is" s ez utóbbit a korai polgári tudat a predesztináció ágostoni elvének felélesztésével próbálta nomikusan értelmezni és szakrálisan legitimálni.

Így találkozik a protestantizmus etikája a kapitalizmus „szellemével", így válik a gazdasági tevékenység emancipálásának immanens, a termelőerők állapotából és a termelési viszonyok ehhez való igazításának szükségszerűségéből következő igénye hitújítási törekvéssé. Ám hogyan hordozza magában ez egyszersmind a szekularizáció szükségességét is?

Ismét hangsúlyozni kell: a protestantizmusnak mint vallási mozgalomnak egyáltalán nem volt mai értelemben vett szekularizáló célja. A szekularizáció felé elsősorban a protestantizmus eszméi mögött meghúzódó gazdasági szükségszerűségek „lökték" a társadalom fejlődését. De afelé lökték a protestantizmus létével fokozatosan kialakuló vallási-politikai változások is: az a tény, hogy a katolikus egyház, illetve a katolicizmus eszméit képviselő világi hatalmak nem voltak képesek a vallásháboruk során ezt az újfajta eretnekséget a korábbiakhoz hasonló módon fizikailag megsemmisíteni és legalábbis de facto el kellett ismerniük létezését, s fokozatosan ki kellett alakítani vele egy bizonyos koegzisztenciát, másrészt az, hogy maga a reformáció sem volt eszmeileg egységes – éppen osztálybázisának heterogenitása miatt –, s csaknem születése pillanatában felekezetekre bomlott. A vallási pluralitás létrejött, mégpedig – s ez itt a lényeg – magán a kereszténységen belül.

Indusztrializmus és „vallási piac"

A polgári vallásszociológia Webertől Bergerig egyértelműen hangsúlyozza az indusztrializáció és a szekularizáció szerves összefüggését. Ám arra a kérdésre, hogy az indusztrializáció – s vele a társadalom „infrastruktúrájának" s benne az egyén helyzetének

változása — hogyan függ össze a szekularizációval, különböző szerzőknél igen különböző válaszokat találhatunk.

Egyfelől nyilvánvaló, hogy a világi — gazdasági — tevékenység a reformációval „benyomul a vallási mezőbe", szakrális értékre tesz szert s ugyanakkor a transzcendenciával való kapcsolat úgyszólván kizárólagos módjává válik. Ez anakronisztikussá teszi a közvetítésnek azt a rendszerét, amelyet a katolikus egyház testesít meg, s amely ezért — s a prekapitalisztikus társadalmi intézményekkel való szoros összefonódása miatt is — lényegében defenzív-ellenzéki helyzetbe szorul a XVIII - XIX. század során, s eszmei befolyása legalábbis az extenzíven iparosodó országokban rohamosan csökken.

Ám ugyanakkor a reformált egyházak „helyzete" is rendkívül ellentmondásos. Egyfelől az indusztrializációval szükségszerűen fejlődő természettudomány, de ezen túlmenően magának az iparnak a „logikája", a termelés szférájában kialakuló racionalitás (ami a világi intézményrendszerek egész logikáját is fokozatosan áthatja) mindinkább aláássa a protestantizmus fundamentalisztikus világszemléletét s üdvtani koncepcióját. Ezzel együtt a „kiválasztó kegyelem" nomizáló és legitimáló, a kapitalizmus etoszát szakrálisan alátámasztó funkciója is mindinkább elhalványul, „ornamentikus jellegűvé" válik. Másfelől azonban ennek a termelés szférájában racionalizált társadalomnak a piac szférájában újra- és újratermelődő anarchiája, az időszakos válságok s ennek nyomán a társadalmi rétegek létbizonytalansága, az egyének növekvő atomizálódása olyan anomikus állapotot teremt, amelyet a tudomány — akár a természettudományokat, akár a társadalomtudományoknak azt a típusát vesszük, amelyet ugyanez a gazdasági struktúra szükségel — önmagában nem képes nomizálni, s legitimálni is csak részlegesen tud (például a homo oeconomicus kategóriájával). Ugyanígy a technika sem nomizál vagy legitimál önmagában. A nomizáció lehetőségét csak olyan társadalmi viszonyok teremtenék meg, amelyek magukban hordanák a piac szférájában „újratermelődő" anomikus állapot valóságos redukciójának lehetőségét (természetesen itt az anómiát mint a hétköznapi ember életérzését jellemző fogalmat használjuk).

A polgári vallásszociológusok Webertől Bergerig pontosan ezt a kettősséget nem ismerik fel vagy nem tudják megragadni. Azt, hogy a tőkés indusztrializáció egyszerre „termeli ki" a valóságos nomikus és anomikus átélési lehetőségét, s a társadalomban élő egyén — amennyiben valósághoz e társadalom horizontján belül marad — egyszerre látja a valóságot racionálisnak, ésszerűen szervezettnek, öntörvényei által kielégítően megmagyarázhatónak és ugyanakkor áttekinthetetlennek és titokzatosnak, fenyegetőnek és nyomasztónak is, olyannak, amely egy, e valóságot kiegészítő transzcendens hatalom nomizáló aktusa „után kiált".

Ez okozza azt a polgári vallásszociológusok és szekularizációkutatók által nem, vagy csak csonkán, részlegesen értelmezett kettősséget, amely abban nyilvánul meg, hogy e társadalom egyszerre porlasztja szét, változtatja formalizálódott szervezetekké, üresíti ki a már meglevő vallási formákat (egyházakat, felekezeteket) és igyekszik fenn is tartani, szüntelenül megújítani őket, részint a meglevők átalakítása, részint új vallások (szekták) kreálása révén.

Berger például a rendkívül bonyolult és dialektikus folyamatot a vallási pluralizmuson belül az indusztrializáció keretében kialakuló „vallási marketing" modelljével próbálja leírni. Eszerint a vallási pluralitás megszünteti a lehetőségét egy univerzális, mindent átfogó, nomizáló és legitimáló „vallási kultúra" fennmaradásának. Vallási „szubkultúrák" alakulnak ki, amelyek keretében a különböző vallások, vallási szervezetek különböző nomizációs és legitimációs lehetőségeket kínálnak a vallási „fogyasztónak". A felekezetek és szekták lényegi szervezeti funkciójává válik a „konkurrenciaharc", a hívők megnyerése, ennek során a vetélkedés és a kompromisszumok sora alakul ki, s ez végül relatív egyensúlyi állapothoz vezet. Elszmei síkon ez egyfajta ökumenizmusban nyilvánul meg. A „vallási piacon" uralkodó helyzetet elfoglaló vallási szervezetek (intézmények, egyházak) „kartellizálódnak", s egymással többé-kevésbé szövetségben igyekeznek megakadályozni az új konkurrensek — a szekták — térhódítását. Ezenközben maguk az egyházak — legkésőbben s bizonyos belső fenntartásokkal az egyházak egyikévé szürkült katolikus egyház

is az indusztriális társadalom arculatához igazodnak, vezetőik elsősorban menedzserek, s szervezeteik a Max Weber-i értelemben vett bürokratikus szervezetekké válnak.[90]

Ez a felfogás két lényegi kérdést is megválaszolatlanul hagy. Egyrészt ezt: mi az oka, hogy fennmarad a „vallási fogyasztás igénye"? Másrészt, hogy mi okozza a „fogyasztó" állandó kielégületlenségét, ami a szektaképződésben és a vallásosság „privát formáinak" létrejöttében és tömegessé válásában nyilvánul meg?

Ez utóbbi kérdésre A. T. Boisen[91] próbál választ adni, s válasza bizonyos mértékig rátapint a valóságos okokra. Véleménye szerint a társadalmi válsághelyzetek invokálják a vallási kiútkereséseket, amelyek vallási ébredésekben s szektaképződési vagy -növekedési tendenciákban nyilvánulnak meg. A „revivalista" (újító) jellegű mozgalom azután szükségszerűen intézményesül, átalakul a „szokás egyházává", ami – különösen ha a társadalmi válságszituáció megoldódik vagy feszültsége csökken – magát a vallásosságot is elszürkíti.

A Boisen által említett és vizsgált társadalmi válsághelyzetek valójában csak szélsőséges megnyilvánulásai annak az állandó anomikus állapotnak, amelyet a polgári társadalmiság által kiváltott életérzés „egyik oldalaként" jellemeztünk fentebb. Ezt az állandósult és a polgári társadalom keretei között nomizálhatatlan állapotot viszont semmiféle vallási újítás sem képes többé tartósan, hatékonyan és társadalmi méretekben feloldani – éppen azért, mert a polgári társadalmiság „másik oldala" (a tudományok fejlődésében, valamint a racionális technika és a társadalmi infrastruktúra objektív logikája által táplált tendenciákban megnyilvánuló oldal) újra meg újra lehetetlenné teszi a vallási megoldásokat, mintegy „továbbkergetve" a vallási életmegoldást kereső embert az egyre elvontabb, egyre egyedibb, egyre specifikusabb, privatizált vallásosság irányába.

A privatizált vallásosság nem homogén jelenség. Egyrészt meg kell különböztetni azt a formáját, amit R. N. Bellah „civil vallásosságnak" nevez.[92] Ez nem más, mint „otthon gyakorolt vallásosság", ami annyit jelent, hogy a hívő nem vesz részt a vallási intézmények életében, de hisz a vallás alapvető tartalmaiban és bizonyos egyedi – de a hagyományos rituális aktivitással konvergáló – vallási cselekvéseket végez. Másrészt azt a formát, amelyre például Yinger és követői mutatnak rá. Ez merőben eklektikus nézetek egyedi komplexumba való egyesítése, olyan nézeteké, amelyek gyakran a legkülönbözőbb vallások eszmetöredékeiből próbálnak valami nomizáló tendenciájú magyarázatot adni az élet „nagy kérdéseire", a halálra, az élet értelmére, a mindenség természetére stb. De eredendően nem vallási – kozmológiai és kozmogóniai, etikai, szociális vagy pszichológiai – ismeretelemek és feltevések is gyakran felbukkannak e nézetekben.

Az alapkérdés itt az: vajon a vallási mozzanat „hatja-e át" a profán ismeretelemeket vagy eltorzult ismerettöredékeket, s integrálja azokat egy inkább valláspótléknak mint vallásnak nevezhető „konstrukcióba", vagy ellenkezőleg: a társadalmi valóság anomikus „oldala" által ébrentartott vallási „éhség" elégítődik ki most már jórészt nem vallási elemek abszorbeálásával? Vagyis végeredményben itt is az „evilágiság" hatja-e át s végső soron abszorbeálja a vallásit vagy megfordítva?

E kérdés a vallási „éhség" (szükséglet) értelmezése révén oldható meg. Amennyiben feltételezzük, hogy a szekularizáció csupán a tudomány és a technika fejlődésének közvetlen reflexiója, amely lényegében érintetlenül hagyja a teoretikus gondolkodás „bázisállományát", az „élet nagy kérdéseire", az élet célját, mulandóságát firtató kérdésekre adható válaszokat – akkor óhatatlanul az ember örök sajátosságának kell tekintenünk a vallási szükségletet. Viszont ha a társadalmiság átalakulását az emberi természet változásainak lehetőségével kapcsoljuk össze, akkor a vallási szükséglet is történelmi kategóriává válik, s a szekularizáció olyan folyamatként fog megjelenni előttünk, amely – legalábbis perspektivikusan –

magában foglalja a vallási szükséglet eltűnését is. Ám ehhez az szükséges, hogy a szekularizációt ne csupán a technikai-ipari civilizáció fejlődésének közvetlen társadalomtudati reflexiójaként értelmezzük, hanem ennél komplexebben. S e komplexitás vonatkozásában mutatható ki a viszonylag haladó polgári szekularizáció-elméletek alapvető korlátozottsága.

A kulturális reflexió

Berger, Luckmann, de már Arnold Gehlen is – hogy a Max Weber utáni polgári szociológia e vonatkozásban legjelentősebb alakjait említsük – a kultúrát mint külsővé tett, objektivációkban megjelenő emberi aktivitást értelmezik, amely az egyén számára mint belsővé teendő, elsajátítandó objektivitás jelenik meg. Ugyanakkor – elsősorban Max Scheler nyomán – a kultúra mozzanata nemcsak társadalomalkotás, nemcsak világképalkotás, hanem egyben a valóság emberi megteremtését is jelenti. (Ezt a mozzanatot teoretizálja tovább Luckmann és Berger a valóság társadalmi konstrukciójának[93] elvében.)

Ennek a helyes gondolatokat is tartalmazó koncepciónak alapvető hiányossága az adekváció elvének elhanyagolása. A világ – amennyiben az ember világa – természetesen magán viseli az emberi gyakorlat jegyeit, de ahhoz, hogy ez a gyakorlat hatékony lehessen, nemcsak az ember önkifejezésének, hanem a valóság megismerésének mozzanatát is tartalmaznia kell. Másrészt az ember önkifejezését jelentő tevékenység alapvetően mint maguknak a társadalmi viszonyoknak a „konstrukciója", mint a társadalmi viszonyok kreációja nyilvánul meg. A technikai fejlődés minden formája – így az iparosítás is – mintegy beágyazódik egyrészt a természeti korlátok visszaszorításának, másrészt a társadalmi viszonyok átalakításának rendszerébe.

Berger szerint az iparosítás a szekularizáció döntő mozgatója. Az iparosítás teszi anakronisztikussá a valóság vallási nomizációját és legitimációját. Ám szerinte az iparosítás – s a hozzá kapcsolódó „infrastrukturális változások" –

közvetlenül, a társadalmi formák jellegétől függetlenül befolyásolják a „valóság társadalmi konstrukcióját", azokat az értelmezésmódokat, amelyekkel az ember a valóságot „megragadja" és elsajátítja. E koncepcióban tehát a szekularizáció egyedüli mozgatója a termelőerőkben végbemenő változás, amely automatikusan megváltoztatja a társadalmi intézményeket és eszméket.[4]

A társadalmi viszonyoknak ez a figyelmen kívül hagyása részben a weberi örökség ama mozzanatából következik, ami – legalábbis implicite – lehetőséget ad a társadalmi viszonyok és a társadalmi intézmények közvetlen azonosítására. De befolyásolja a durkheimi örökség ama mozzanata is, amely a legintenzívebben talán Lévi-Straussnál jelentkezik – nevezetesen az ahistorizmus. Persze ez sajátos, kerülő úton érvényesül a társadalmi viszonyok szerepének elhanyagolásában. A valóság társadalmi konstrukciójának elve természetesen nem vonja kétségbe a preindusztriális és az indusztriális korszak diakrónia, egymásutániságát, mint ahogy a szakrális és szekuláris valóságinterpretációk is egymást követik. Ez azonban mégsem igazi progresszió, hanem az autonóm emberi „világépítés" két megnyilvánulási módja, s valóságos történelmi kapcsolatuk (ami a társadalmi viszonyok változásában lenne megragadható) homályban marad vagy eszmetörténetileg interpretálódik.

Ezt persze tekinthetjük történetfilozófiai specifikumnak is – ám e történetfilozófiai specifikum súlyosan befolyásolja a szekularizáció értelmezését. Ugyanis egy, a társadalmi viszonyok fejlődésétől függetlenül szemlélt indusztrializáció és urbanizáció (egyszóval technikai fejlődés) szétrombolhatja a valóság korábbi – a preindusztriális korszakokra jellemző – nomizációmódját és legitimációs eszközeit (vagyis alááshatja a vallás tekintélyét és megdöntheti dominanciáját), de önmagában nem teszi lehetővé a valóság totalitásának újfajta nomizációját, s az egyszerű megerősítésen túlmenő legitimációját. A „valóság nem-vallási perspektívában történő szemlélete" csak akkor válhat a valóságot a maga totalitásában új módon nomizáló szemléletté, ha ezt a szemléletet nemcsak a technikai-indusztriális, tehát a termelőerők síkján végbemenő változás inspirálja, hanem a termelési viszonyok síkján végbemenő változás is.

Ez azonban a polgári szekularizáció-elmélet képviselői számára, ha nem is marad rejtve, de „elfedődik" azzal az ideológiával, amely részint alkalmasnak tekinti a polgári társadalmi viszonyokat kifejező olyan fogalmakat, mint a „józan ész", „a természetes erköles" stb. a valóság nomizációjára (ez a felfogás inkább a régi típusú polgári radikális gondolkodásra jellemző); vagy pedig természetesnek tekinti, hogy a valóság s az „emberi élet" bizonyos szektorai nem-szakrális eszközökkel nomizálódjanak és legitimálódjanak, mások pedig szakrálisokkal, hogy egyes szubkultúrák szekularizáltak, mások kevésbé vagy egyáltalán nem. Ez utóbbi — alapjában kompromisszumos — elgondolás jelenik meg a kultúraképzés pluralisztikus jellegének koncepciójában.

A pluralisztikus kultúraképzés vizsgálatában a különböző kutatók Gehlentől Bergerig behatóan és érdekesen elemzik, hol, mikor, milyen szférákban jelentkezik a szakrális legitimáció igénye s milyen változásokon megy át. Feltétlenül helytálló például Berger megállapítása, hogy a szakrális legitimáció „túlélése" egyrészt a gazdasági szférától viszonylag legtávolabb eső állami-politikai aktusok, másrészt a magánélet lényeges eseményeinek „világában" mutatható ki. Ez összhangban van azzal a nézetével, hogy „a szekularizáció eredeti „színhelye" a gazdasági szféra — ebből a szektorból sugárzik ki a társadalom más szféráiba..."[95]. Az is igaz, hogy a szakrális legitimáció itt is jobbára „társadalmi ornamentikaként" funkcionál, valóságos tartalma már jórészt elpárolgott. Ugyanakkor azonban Berger is látja, hogy a szakrális nomizáció és legitimáció háttérbe szorulásának kétségtelen jelei ellenére vannak jelek, amelyek másfelől a transzcendencia-képzés új és új fajtáit iniciáló tényezők jelenlétére mutatnak: tehát arra, hogy az általa vizsgált polgári valóság nemcsak a szekularizáció táptalaja, hanem az ellene ható erőké is.

Azt a tényt, hogy a polgári társadalomban bizonyos életszférákban a szekularizáció effektusát magában rejtő racionális-tudományos „valóságértelmezés" dominál, más szférákban pedig a szakrális, a polgári valláskutatók a legkülönbözőbb kommentárokkal kísérik, kezdve azon, hogy a hétköznapi tudat „mentális komfortra" törekszik, és végezve ott, hogy az „élet végső kérdé-

sei" tudományos eszközökkel megválaszolhatatlanok. Nyilvánvaló, hogy ezek mind implicite vagy explicite – olyan állításokat foglalnak magukban az „emberi természetről", a tudományról, a filozófiáról, amelyek megint csak akár implicit, akár explicit formában ellentmondanak a szekularizáció irreverzibilitására és általánosulási tendenciájára vonatkozó nézetnek. A polgári szekularizáció-felfogás óriási paradoxona (ha nem antinómiája) éppen abban rejlik, hogy míg egyfelől a technikai fejlődés, az indusztrializáció hatásait abszolutizálva a szekularizációt lényegében ellentmondásmentes, automatikusan és megállíthatatlanul előrehaladó folyamatnak tekinti (mint erre például Berger hajlik itt vizsgált művében), másfelől olyan kikötések közé szorítják a „tudományos világmagyarázat" elvi lehetőségeit, amelyek lehetetlenné teszik a – lényegében vallási alapjellegű hiedelmek nélküli orientációt a „világban", vagyis végeredményben elvileg zárják ki a teljes és következetes szekularizáció lehetőségét.

Ebben az antinómiában sajátosan és lényegileg eltorzítva – mint például a „tudomány végső tehetetlensége" – tükröződik vissza az a tény, hogy a polgári társadalomban ténylegesen léteznek erők, amelyek lehetetlenné teszik a világ szakrális nomizációját és legitimációját és léteznek olyan tényezők, amelyek lehetetlenné teszik e hatások teljes és következetes kibontakozását.[96] A polgári társadalom természetéből következik, hogy sem a vallás „uralmának" fennmaradását, sem annak teljes és végleges meghaladását nem teszi lehetővé. Épp azért állítottuk máshelyütt[97], hogy a szekularizációnak tömeges eszmei „végterméke" – legalábbis azok számára, akik a polgári társadalmiságot fogadják el „a" társadalmiság egyedül lehetséges módjaként – nem lehet egyéb, mint az agnoszticizmusnak valamely teoretizáltabb vagy köznapibb, kifinomultabb vagy vulgárisabb változata.

Ezt bizonyítja maga Berger is, aki a szekularizáció szükségszerűségét és átfogó jellegét bizonyító művének egyik függelékében így ír: „... a szociológiai elmélet, saját logikáját követve, úgy szemléli a vallást, mint emberi projekciót, és ezzel a logikával semmit sem lehet annak lehetőségéről mondani, hogy ez a pro-

jekció valami egyébre vonatkoznék, mint a projektáló természetére. Más szóval, ha azt mondjuk, hogy a vallás emberi projekció, ezzel logikailag nem zártuk ki azt a lehetőséget, hogy a projektált jelenségnek lehet egy olyan végső státusa, amely független az embertől. Valójában, ha egy vallási világképet posztulálunk, akkor ezeknek a projekcióknak antropológiai alapja maga is lehet a valóságnak egy olyan reflexiója, amely mind a világot, mind az embert magában foglalja, s így a jelentés kivetítése az univerzumba végső soron egy olyan, mindent átfogó jelentésre mutat, amely neki magának is alapja."[98] Itt a hangsúly még a „ha egy vallási világképet posztulálunk" feltételezés feltételességén van — és Berger később maga is e feltételesség agnosztikus értelmezése felé közelít. S más szerzők — W. Goodenough vagy C. Kluchohn és W. H. Kelly[99] - a „végső, világképrendező hiedelmek" tételezésével már korábban végrehajtották e posztulációt — például a kultúrantropológia sajátos formanyelvén.

Mi az, ami nomizál?

Ahhoz, hogy a valóság szakrális nomizációja meghaladhatóvá válhassék, magának a társadalmi létnek az anomikus jelenségeit kell kiküszöbölni. Ez nem az indusztrializációnak és a társadalom infrastruktúra-változásának automatikus következménye, hanem csak a társadalom totalitásának, a társadalmi viszonyoknak, ezen belül az emberi kapcsolatok egész rendjének átalakulása nyomán bekövetkező komplex eredményként értelmezhető.[100] E folyamatban azonban nemcsak a társadalom, a kultúra változik meg, hanem megváltozik maga az ember is. Az ember lényege — s ez a marxizmus legidőtállóbb felismerései közé tartozik — szociális viszonyainak, társadalmi kapcsolatainak összessége, s ezért mindazok a változások, amelyek e kapcsolatokat érintik, magát az emberi személyiséget is formálják, alakítják — s a változások felhalmozódása (persze történelmi korszakok perspektivájában szemlélve a dolgot) magának az emberi személyiségnek átalakulását idézi elő. Csak a társadalmi valóság egészének s az emberi személyiség egészének

komplementer változása (az a haladás, amit a polgári gondolkodás vagy csak mint anyagi, vagy csak mint eszmei fejlődést tudott megragadni) eredményezheti a valóság valóban következetesen szekularizált feldolgozását, vagyis azt, ami a szekuláris nomizáció és legitimáció tényleges megvalósulását, a valóság következetesen tudományos értelmezésének lehetőségét megalapozza.

A társadalom és a személyiség kölcsönhatásos fejlődése azonban a közvetítések rendszerét feltételezi egyén és társadalom, társadalom és természet, természet és egyén között. A szekularizáció mindezen kapcsolatokban a közvetítő tényezők megváltozását jelenti. A változások végeredményben tényleg a valóság megváltozott interpretációjában nyilvánulnak meg. Ám ennek a megváltozó interpretációnak a tudatiság egy specifikus „szintje" felel meg, ez teszi egyáltalán lehetővé az objektivitás szférájában végbement változások megfelelő reflexióját. A valóság „nem vallási perspektívákban való szemlélete" nem valósulhat meg egy ilyen szemléletet megfogalmazni képes világnézet nélkül. A világnézeti reflexió pedig feltételezi a valóság megváltoztatásának filozófiai feldolgozását. E feldolgozásnak éppúgy mozzanata a technikai fejlődés reflektálása, mint a társadalmi, személyi viszonyok reflexiója s az ember önreflexiója. Ennek a reflexiónak szerves mozzanata az „élet nagy kérdéseinek" nemcsak újfajta megválaszolása, hanem új módon történő felvetése is. A theodiceának - Berger szavaival – antropodiceává kell átalakulnia, de ez az antropodicea sem a teológia, sem a technicizmus nyelvén nem fogalmazható meg.

9. Társadalmi tudat társadalmi ideológia

Az előző fejezetek során többször a többféle vonatkozásban merült fel a társadalmi ideológia fogalma s az ideologikus mozzanat jelenléte a társadalmi tudat különböző szerveződéseiben s azok működésében. Legelőször a világképek genezisének problémáját vizsgálva hangsúlyoztuk, hogy a világképalkotás folyamatába mindig beépülnek a világképet kialakító társadalmi közeg valósághoz való viszonyulásának mozzanatai, e viszonyban konstituálandó törekvések, célkitűzések, emóciók stb. A világkép-alkotásnak a motiváltsága, valamire való irányulása, konkrétabban: meghatározott társadalmi törekvéseket kifejező mivolta „változtatja" a világképet funkcionálásának folyamatában világnézetté.

A világképet világnézetté változtató eszmei „többlet", amely elsősorban a társadalmi motivációk szférájából származik, tulajdonképpen az, amit a legáltalánosabb értelemben ideologikus mozzanatnak nevezhetünk. Az ideológia mindig valamilyen eszmei kísérlet a társadalmi tevékenység programjának kidolgozására, s mint ilyen szervesen kapcsolódik meghatározott társadalmi partikularitások létéhez és törekvéseihez, ugyanakkor a társadalom partikularitásokra hasadtságának meghaladására irányuló eszmei tendenciák kifejezője is. Hogy ezek a tendenciák mennyiben illuzórikus jellegűek, az magának a társadalomnak az állapotától, az elidegenülés mértékétől és miléntjétől, s annak éppen adott meghaladási lehetőségeitől függ. Ez dönti el, hogy az ideológiában egy meghatározott osztály érdekeit tükröző törekvések mennyiben s milyen tartósan esnek egybe az emberi-egyetemi érdekekkel, mennyire segítik vagy gátolják azok realizálását. Vagyis egy-egy osztály ideológiájának értékelése elválaszthatatlan attól a helyzet-

től, amelyet az adott osztály a társadalmi mozgások rendszerében az adott történelmi pillanatban elfoglal. Viszont a helyzet messzemenően meghatározza ideológiaképzési lehetőségeit és törekvéseit is. Ugyanakkor a lehetőségek elválaszthatatlanok azon eszközök fejlettségétől, amelyek segítségével a társadalom önmagát s környezetéhez való viszonyát reflektálja – a társadalmi tudat szerveződésének és működésmódjainak fejlettségi szintjéből.

Természetesen amikor osztályok ideológiájáról beszélünk, korántsem szükségszerűen kell ezen valamiféle egységes programalkotási tendenciát értenünk. Az ideológiák „termelői" általában a már önállósult szellemi tevékenységre specializálódott rétegek tagjai (az értelmiség, illetve a mai értelemben vett értelmiség „ősei"), akik, még ha azonos osztály érdekeit képviselték is, gyakran merőben eltérő nézeteket dolgoztak ki az adott történelmi helyzetről, a társadalmi cselekvés éppen adott lehetőségeiről és szükségszerűségeiről. De eltérőek lehettek nézeteik magának a történelemnek az irányáról, a társadalom képéről, az ember természetéről és hivatásáról is. Ezért a differenciáltabb társadalmakban nemcsak a különböző osztályok létéhez és törekvéseihez kapcsolódnak egymással ellentétes tendenciájú ideológiák – de azonos osztályok érdekeit képviselő ideológiákon belül is különböző áramlatok, irányok alakulnak ki s gyakran konfrontálódnak egymással. Bonyolítja a helyzetet, hogy az ideológiai eszmealkotás gyakran nem közvetlenül a társadalmi cselekvés lehetőségeinek vizsgálatára irányul, hanem ez csak közvetve, implicite rejlik olyan gondolatokban, amelyek látszólag csupán az elméleti tevékenység bizonyos lehetőségeinek és irányainak meghatározását tartalmazzák. Más esetekben az ideológiai implikáció látszólag teljesen eltűnik az explikált nem-ideologikus tartalom mögött: az ideológia közvetlenül mint interpretáció, mint társadalmi állapotok vagy történések értelmezése jelenik meg s ebből az értelmezésből csak mintegy kihámozhatók azok a feltevések, amelyek a társadalom gyakorlatára, a társadalmi mozgások motivációjára vonatkoznak, tehát amelyek a társadalmi cselekvésnek mintegy rejtett paradigmáját alkotják.

Úgy tűnhet, az ideológia e jellemzése pontatlan, sőt parttalan,

mivel alkalmazhatónak látszhat minden olyan önállósult szellemi tevékenységre, amely eszmei objektivációival elősegíti vagy befolyásolja meghatározott társadalmi törekvések kifejezését. Eszerint ideológusoknak tekinthetők az ókor papi kasztjainak tagjai, a természettudósok, a filozófusok, ideológiák pedig mindazok a teoretikus objektivációk, amelyeket létrehoztak.

Bár az ideológiaként meghatározható eszmei képletek szervesen összefüggnek a társadalmi tudat teoretikus szférájában, tudományos és filozófiai rendszereiben végbemenő mozgások összességével, mégis az ideológia tulajdonképpeni és kiforrott alakzatai akkor bontakoznak ki, amikor a társadalomnak mint totalitásnak ahhoz, hogy egyáltalán mint totalitás létezhessen, szükségletévé válik, hogy így vagy úgy, de megkíséreljen kidolgozni valamely, az adott társadalmi integráció egészét érintő vagy éppen az emberiség egyetemes érdekeit kifejezni törekvő eszmerendszert. Az ideológia az az eszmei objektivációmód, amely akkor alakul ki, amikor teoretikusan már megragadhatóvá válik az a tény, hogy a társadalom antagonisztikus érdekű partikularitásokra hasadt szét, s azért jön létre, hogy az e tényben rejlő ellentmondást egy, az adott társadalmi integráció vagy éppen az emberi nem egységének megvalósulását implikáló program tételezésével feloldani törekedjék. Vagyis az ideológia ott és akkor alakul ki, amikor a társadalmi tudat már alkalmassá válik (rendelkezik a megfelelő „mechanizmusokkal") partikuláris tagolódásának reflexiójára, s amikor ezt a reflexiót *egyszersmind* a partikularizáltságnak meghaladására irányuló virtuális vagy reális program kidolgozásában oldja fel.

Osztálytudat — ideológia — hamis tudat

Úgy tűnhet, ez az ideológia-értelmezés egyfelől nagyon szoros kapcsolatot tételez az osztálytudat teoretikus szinten is megfogalmazható objektivációinak genezisével, s ezzel majdhogynem azt mondja ki, hogy ideológia csak valahol a polgári társadalom kialakulását generáló feltételek között alakulhat ki, másfelől nagyon elhanyagolja az ideológia igazságelméleti aspektusát. E kettős hiányosság

azután jogosan vet fel olyan kérdéseket, hogy a vallás egyfajta ideológiának tekinthető-e, másfelől, ha joggal beszélhetünk vallási ideológiáról, akkor lehetséges-e tudományos ideológiáról, marxista ideológiáról beszélni? Nem sokkal ősibb-e az ideológia az osztálytudat teoretikus formájának kialakulásánál, s ugyanakkor nines-e határozottabb kapcsolata a hamis tudattal – vagy a hamis tudat meghaladásával?

Azt hiszem, e kérdésekre választ keresve mindenekelőtt azt kellene leszögezni, hogy az ideológia nem minősíthető minden további nélkül a „hamis" vagy az „igaz" kategóriáival. Ehelyett az ideológia minősítésére – ha mint ideológiát kezeljük – inkább az „adekvát" és az „inadekvát" kifejezés alkalmazható. Egy ideológia akkor adekvát, amikor az adott történelmi pillanatban az adott társadalom számára egyáltalán elérhető eszközökkel, a lehetséges hűséggel tárja fel és oldja meg eszmeileg a társadalom alapvető ellentmondásait. Vagyis az éppen lehetséges, elérhető módon ragadja meg a nembeliség és a partikularitás osztályviszonyokban rejlő ellentmondásos egységét. Inadekváttá pedig akkor válik, ha már kialakult egy olyan eszmei objektivációs rendszer, amely ezt mélyebben, alaposabban és értelmesebb megoldást kínálva tárja fel. Nyilvánvaló, hogy a polgári forradalmak élharcosainak – Robespierre-nek vagy Saint Justenek szemében a hagyományos vallási ideológia babonaként, Marx szemében viszont a leghaladóbb polgári ideológia is szükségszerűen hamis tudatként jelent meg. Ugyanakkor Marx teljes joggal beszél a polgári társadalom adekvát tudatáról, mint amely megfelel egy adott társadalmi partikularitás adottságainak, szükségleteinek és lehetőségeinek.

Az ideológia tehát egy meghatározott társadalmi osztály elméleti tudatának része, de olyan társadalmi partikularizáció, amely az adott történelmi pillanatban a társadalom egészének képviselőjeként lép fel. Közvetlenül ennek a partikularitásnak a világnézete, cselekvési programja – de egyszersmind az adott társadalom egészéről, sőt olykor az emberiség végső céljairól, érdekeiről, az ember természetéről és elhivatottságáról vallott nézeteinek konglomerátuma. Nembeli értelemben adekvát mindaddig, amíg éppen ez a partikularitás a legalkalmasabb a nembeliség képviseletére,

amíg ez tudja képviselni a nembeliséget – természetesen az adott történelmi-társadalmi fejlettségi fokra jellemző teljességgel és tartalommal. Ebben az értelemben inadekvát lesz az ideológia, amikor egy másik társadalmi partikularitás alkalmasabbá válik a nembeliség képviseletére, reálisabban tudja megközelíteni a nembeliséget, mert hívebben tudja tükrözni a társadalom ellentmondásait és hatékonyabb eszközei vannak az adott főellentmondás meghaladására.

Ez a „hívebben tükrözi" kifejezés félretolni látszik az adekvátság kritériumát s az igaz – hamis dichotómiáját viszi bele az ideológia-értékelésbe. Végső soron természetesen az ideológia igazságértéke nem lehet közömbös, s az adekvát – inadekvát viszonya sem közömbösítheti. Egy ideológia igazsága azonban csak közvetve, történelmi előzményei, meghatározói, kapcsolatai, s nem utolsósorban a programjában előlegezett következmények komplex történelmi, gazdasági, filozófiai elemzése segítségével ragadható meg. Minél hozzáférhetőbb egy ilyen elemzés számára egy ideológia – vagyis minél magasabb teoretikus szinten fogalmazódik meg – annál inkább nevezhető tudományos jellegűnek.

Mi ideológia s mi nem az?

Úgy tűnhet, hogy a fentebb elmondottak a napjainkban – részint a scheleri és mannheimi ideológia-értelmezés hatására – úgyszólván parttalanná tágult ideológiafogalomnál szűkebb, az ideológiát pusztán a hamis tudatiság megnyilvánulásaként értelmező felfogásnál viszont tágabb ideológia-értelmezést sugallnak. Ennek a felfogásnak pontosítása céljából mindenekelőtt meg kellene kísérelni néhány lényeges kritérium megfogalmazását, amit az ideológia-képződés és „képzés" par excellence sajátosságának tekinthetnénk.

Különösen fontos ez azért, mert gyakran találkozhatunk olyan fogalom-használattal – amikor például csoportok, rétegek, sőt személyek ideológiájáról esik szó vagy egyes tudományok keretében kialakuló ideológiákról –, amelyekben az ideológia bizonyos

csírái vagy derivátumai „képviselik" az ideológiát mint olyat, vagy éppenséggel bizonyos ideológiák köznapi-tudati vetületeiről van tulajdonképpen szó. A „tulajdonképpeni" ideológia kritériumainak körülhatárolása elősegítheti az ideológia e „kisugárzásainak", a természetüket illetően, alapvetően nem-ideológiaszerű társadalmi tudati szerveződésekre gyakorolt hatásainak tisztázását is.

1. Az ideológia alapvetően mindig a társadalmi cselekvés egy lehetséges módjának paradigmatikáját törekszik implicit vagy explicit módon teoretikus szinten megfogalmazni. Ez éppúgy érvényes az aktivisztikus vagy a passzív, az offenzív vagy a defenzív ideológiákra. Ebből következően az ideológia lehet tudományos, de mint olyan nem azonos a tudománnyal, lehet vallási, de mint olyan nem azonos a vallás egészével. Az ideológia alapvetően azoknak az eszméknek a foglalata, amelyek – nyíltan vagy burkoltan – egy kor teoretikus tudatának „vívmányait" egy meghatározott történelmi pillanatban az ideológiát hordozó társadalmi rétegek, osztályok tevékenységi programjává avatják. Vagyis az ideológia mindig lényegében a „Mi a teendő?" jegyében közvetíti a társadalmi cselekvés szférájához mindazt, amit a kor teoretikuma a társadalomról, annak mozgástörvényeiről, fejlődési irányairól és lehetőségeiről megfogalmazni képes.

2. Az ideológiaképzés e közvetítést egy bizonyos szelekció révén valósítja meg. Kiemeli azokat az ismeretmozzanatokat, esetleg hiedelem-elemeket, amelyek magukban hordozzák azon cselekvési lehetőségek rendszerének megfogalmazását, amelyek megvalósítására az ideológiát hordozó társadalmi közeg objektíve és szubjektíve alkalmas. E lehetőségek megvalósulása maga a történelem. Az ideológia a történelem ilyen vagy olyan formálásának programja (akkor is, ha éppenséggel egy adott történelmi helyzet konzerválására irányul). Egy olyan társadalmi osztálynak, amely már nem alkalmas egyébre, mint meglevő helyzetének védelmére, cselekvési programja automatikusan úgy alakul, hogy abban a „dolgok örök és állandó voltát" tételező ismeret- és hiedelem-elemek játszanak központi szerepet; viszont egy olyan osztály, amely a társadalom megváltoztatásának lehetőségét hordozza, cselekvési programjá-

ban kitüntetett helyet fog biztosítani a társadalom és a természet folyamatszerű jellegét tükröző ismereteknek vagy hiedelmeknek. Ennek felismerése sugallta például Schelernek a „fent" és a „lent", az uralkodó és az elnyomott, a konzervatív és a progresszív rétegek jellemző ideológiai képleteinek megfogalmazását. E képletek vagy tendenciák visszahatnak a világképalkotásra, más világképet specifikálhat tehát a „fent" vagy a „lent" pozíciója, a konzervativizmust vagy a forradalmiságot iniciáló társadalmi pozíció.

Az ideológia szelektív funkciójának felismerése Schelernél, s talán még inkább Mannheim totális ideológia-felfogásában, a világkép objektivitásának, végső soron „tényszerűségének" megkérdőjelezéséhez vezet. Ezerint a társadalmi tudatban alapvetően és elsősorban ideológiák vannak, tehát partikuláris célok és érdekek által vezérelt programok, amelyek többnyire az univerzalitás igényével lépnek fel s amelyekben a közönségesen tényeknek tekintett dolgok így vagy úgy értelmeződnek.

Nyilvánvaló, hogy ha a társadalmi létet statikusan – mintegy állóképszerűen – szemléljük, s ezen belül az ideológiákat hordozó társadalmi osztályokat is megmerevedett képletekként értelmezzük, akkor nincs módunk az adekvátság elvét érvényesíteni. Ebben az esetben minden ideológia adekvát az azt hordozó társadalmi partikularitás szempontjából és inadekvát egy másik, ellentétes érdekű partikularitás szemszögéből. A társadalom azonban a maga totalitásában éppen azért lehet az ember nembeliségének terméke és teremtője, mert alaptendenciája a történetiség. Az ideológia adekvátságának fokmérőjét fentebb abban láttuk, hogy mennyire képes olyan programot nyújtani, amely az adott történelmi lehetőségek között leginkább szolgálja az emberiség nembeli lényegének kibontakozását, korunkban az osztály nélküli társadalom felé vezető fejlődés alapjainak megteremtését. Viszont a leghatékonyabb társadalmi program – legalábbis elvileg – feltételezi a hatékony cselekvés számára legalkalmasabb információs bázis felhasználását, tehát azt, hogy az ideológia a tudomány fejlődésének éppen adott fejlettségi szintjét leginkább reprezentáló ismereteket használja fel e program kidolgozásában. Ennek hiánya esetén az ideológia szükségképpen veszít adekvát jellegéből, meg-

merevedik, dogmatizálódási tendenciák alakulnak ki benne még akkor is, ha az ideológiát hordozó társadalmi közeg érdekeinek ez élesen ellentmond.

3. Az ideológia éppen azáltal haladja meg a tisztán partikuláris értelemben vett osztálytudat kereteit, hogy mint nembeli tudat jelenik meg.

Kérdés azonban, hogy valóban csak azok a világmagyarázatot társadalmi cselekvési programmá transzformáló eszmerendszerek nevezhetőek-e ideológiáknak, amelyek az emberi történelem valamilyen egyetemesnek tekintett képét s az emberi tevékenységnek valamilyen „világtörténelmi tendenciáját" próbálják megragadni s megvalósításuk miként jét körvonalazni?

Úgy látszhat, mintha az ideológiák bizonyos csoportjai e kritériummal nem rendelkeznének. Ilyennek látszanak mindenekelőtt a nacionalizmus és a sovinizmus, valamint a fajelméletek, amelyek nyilvánvalóan eleve nem az „emberiség", hanem meghatározott embercsoportok „eszmei képviseletére" látszanak vállalkozni. Nyilvánvaló, hogy ezeknek az ideológia univerzalitás-igénye korlátozottabb, mint azoké, amelyek az „emberiség egyetemes üdvének", vagy „az általános emberi haladásnak" jegyében próbálnak eszmei integrációt teremteni objektíve különböző vagy éppen ellentétes érdekű társadalmi partikularitások számára.

Az ideológiák e típusainak létrejötte teljesen szükségszerű az osztálytársadalmakban, hiszen itt egymást mintegy keresztezve megy végbe a társadalmi integráció osztályokra hasadása, s ugyanakkor e belső ellentéteket hordozó integrációnak nyelvi, területi egységére épülő nemzeti tudat kialakulása. A nemzeti összetartozás önmagában nem ideologikus tudatát éppen az változtatja az osztálytársadalomban nacionalizmussá, hogy a nemzettéválás – amely szorosan összekapcsolódik a társadalom strukturálódásával – egyszersmind a nemzeten belüli osztálymegosztottság kibontakozásával együtt megy végbe, s a nemzeten belül egy meghatározott osztály (pontosabban: a közös osztályérdekű rétegek komplexuma) birtokolja nemcsak az államhatalmat, hanem a társadalmi tudat „termelődésében" lényeges szerepet játszó eszméket és intézményeket is. A nacionalizmus mint ideológia nem más, mint

egy meghatározott nemzet uralkodó osztályának az egyetemes nemzeti tudattá totalizált osztálytudata, illetve az osztálytudat egy bornírt (helyi) formájának nemzeti tudatként történő kommunikálása és közvetítése. Ilyenkor a totalizáció határa a nemzet, mintegy ez alkotja azt a legtágabb univerzumot, amelyen belül az ideológia identitást, cél- és érdekazonosságot tételez — ugyanakkor más népekkel szemben a célok és érdekek ellentétességét tételezi.

A nacionalizmus jellegzetesen újkori, a polgári fejlődéssel kibontakozó ideológiaforma. Az ókor és a középkor folyamán az ellentétes érdekű társadalmi rétegek, kialakuló vagy már kialakult osztályok lokális (állami) szerveződéseiben viszonylag kis szerepet játszott a nyelvi azonosság, a területi egység vagy a közös történelmi múlt által kialakított tradicióközösség. Ez egyfelől szűkítette az ideológiaalkotás „horizontját": az ideológiaalkotó társadalmi csoportok egyszerűen azt a társadalmi közeget azonosították az „emberrel", amelynek céljait, érdekeit az adott ideológia kifejezte. Másfelől azonban a nagy ókori államalakulatok létrejötte kedvező feltételt nyújtott az emberi egyetemesség fogalmának kialakulásához. Mivel azonban e társadalmak osztályszerkezete még jobbára természetadta különbségekként tükröződött az elnyomók és elnyomottak tudatában, ezért ezen különbségek eszmei meghaladása is elsősorban a természeti rend vallási kiegészítése, transzcendens alapú vallási közösségek formájában, vallási tételezések útján történhetett. Ezek nem voltak még ideológiák az újkori értelemben, nem jelentették a társadalom egy részének az egész integráció céljait és érdekeit megfogalmazni törekvő eszmealkotási tendenciáját.

Csak a polgári társadalomban bontakozik ki az ideológiaalkotásnak az a kettős, s egymással mély ellentmondásban levő tendenciája, hogy egyfelől a polgári tudat mint egyetemes emberi jelenik meg s e minőségében alkotja meg az „egyetemes ember" céljait és érdekeit tükrözni törekvő ideológiákat, másfelől mint nemzeti tudat kifejezni törekszik a polgári állam által „összefogott" ellentétes érdekű partikularitások eszmei egységét. Ennek az ellentmondásnak az alapja objektív: a polgárság mint osztály még leghala-

dóbb korszakaiban sem volt képes semmiféle internacionalizmus kialakítására, például a feudalizmus elleni harcai mindig lokális, néphez kötött jellegűek maradtak. Ily módon a polgárság fejlődésének leginkább haladó korszakaiban is a polgári érdekek egybeesése az egyetemes emberi célokkal és érdekekkel igen közvetett: egyfelől a polgárság osztályérdekeinek különössége, másfelől lokális érdekei, „nemzeti mivoltában rejlő" különössége korlátozta. E kettős közvetettség mellett s annak ellenére a polgárság e korszakokban mégis képviselte mind az egyetemes emberi, mind az össznemzeti érdekeket, egy bizonyos, történelmileg meghatározott mértékben és módon, s ezt eszmei síkon éppen kettős — össz-emberi és nemzeti — ideológiák alkotásában fejezte ki.

Az ideológiák univerzalitás-igénye tehát korántsem szemlélhető azoktól a történelmi körülményektől függetlenül, amelyek az ideológiát hordozó partikularitás öntotalizációjának lehetőségeit (s ebből következően igényeit) meghatározzák. Az ideológiák a maguk összefüggésében nemcsak a totalizáció lehetőségeit és az arra irányuló törekvéseket, hanem azok visszáját, korlátait s meghatározott rétegek vonatkozásában annak lehetetlenné válását is kifejezik. A sovinizmus vagy a fajelmélet éppen a polgárság öntotalizációjának lehetetlenné válását fejezi ki, azoknak a törekvéseknek az összeomlását, amelyek keretében a polgári tudat mint egyetemes emberi tudat, a polgári társadalomértelmezés pedig mint egyetemes társadalomalkotási modell próbált megjelenni. Ezek az ideológiák — s főként ebben rejlik retrográd, sőt atavisztikus jellegük — mintegy visszájára fordítják a haladó polgári ideológiák azon igényét, hogy mint az egyetemes emberi természet vagy a common sense megfogalmazásai alkossák a társadalmi cselekvés paradigmáját. Tudatosan mint egy biológiai vagy más jegyek révén körülhatárolt partikularitás eszméi nyilvánítják magukat — de mégis mint a dolgok rendjét meghatározni törekvő, mint egy mindenki által akceptálandó eszmét. Vagyis itt az univerzalitás-igény visszájára fordulva — abban nyilvánul meg, hogy ellentétes érdekű társadalmi osztályok eszmei azonosulásának lehetőségét a nemzeti vagy a fajiként értelmezett különbségek ellentétként való totalizációja révén próbálja megteremteni.

4. *a)* Az ideológiaképződéshez tehát először is az szükséges, hogy a társadalmi tudat mintegy „irritálódjék" a társadalmi lét valóságos és kiélezett ellentmondásai által, s annak eszmei meghaladására törekedjék. Minél kevésbé vagy kevésbé tartósan lehetséges ezeket az ellentéteket ténylegesen meghaladni, annál illuzórikusabb a meghaladás eszmei programja, annál nagyobb szerepet játszik az ideológiaképzésben a hamis tudatiság. És viszont: minél inkább s tartósabban adott a meghaladás reális lehetősége, annál több lehetőség van az ideológia tudományos mozzanatokkal való telítődésére, az illuzórikus mozzanat háttérbeszorulására.

b) Másodszor szükséges az is, hogy létezzék egy olyan partikularitás (osztály, réteg, rétegek komplexuma), amely hordozója lehet az ideológiának, vagyis amely túl az ideológiát közvetlenül kidolgozó „eszmetermelő" csoporton mint az adott társadalmi integráció egységének reprezentánsa léphet fel.

c) Harmadszor szükséges egy ilyen eszmetermelő réteg s egy olyan teoretikus apparátus, amely ennek a rétegnek a „szerszáma", eszköze – vagyis a munkamegosztás olyan szintje, amely a szellemi tevékenység differenciált fokát valósíthatja meg.

Ha e három feltétel valamelyike hiányzik vagy még csak csíraformában létezik, akkor ideológia nem jöhet létre. Például a fejletlen, önmaguk ellentmondásainak érzékelésére még csak mitologikus szinten képes társadalmakban kialakulhatnak bizonyos ideológia-csírák, de ezek legfeljebb a retrospektív vagy prospektív utópiák szintjén fogalmazódhatnak meg s csupán mitikus formában.

Ha nincs meg az ideológia hordozására alkalmas társadalmi bázis, akkor ideológia helyett csak társadalmi utópiák alakulhatnak ki – vagy pedig társadalmi programot kidolgozni képtelen vallási eszmék, amelyek az ideológiát theodiceával helyettesítik. Viszont a theodicea (vagy az azt rendszerbe foglaló teológia) ideológiává válhat abban a pillanatban, amint egy olyan társadalmi partikularitás eszmeiségének programszerű aspektusát alkotja, amely ténylegesen a társadalmi szerkezet valamely pólusaként, tehát vagy mint a hatalomért harcoló, vagy mint a hatalmat birtokló osztály létezik.

Vallás és ideológia viszonyát legszebben a kereszténység történetén lehet szemléltetni. A constantinusi fordulat előtt a kereszténység theodiceája alapvetően parúzia, világvége-várás volt. Potenciálisan azonban rendelkezett az ideológiává válás lehetőségével, mivel olyan theodiceát alakított ki, amely egyfelől az egyetemes bűnösség tételezésével visszatükrözte a társadalom meghasonlott voltát, a vallási közvetítéssel s a vallási közösségben elérhető üdvözülés gondolatával viszont virtuálisan fel is oldotta azt.

Amint a kereszténységnek sikerült összekapcsolódnia a kialakuló feudális társadalmi szerkezet elemeivel, a hűbéri társadalom ideológiájának központi eszmekörévé vált. Viszont a reformáció révén a megújított kereszténység — az előző fejezetben vázolt szekularizálódási tendenciák által korlátozva ugyan — a polgári társadalom ideológiájának egyik, bár egyre kevésbé hegemón szerepet játszó, mozzanataként élt tovább s ennek tekinthető jelenleg is.

Ugyanakkor a kereszténység mint vallás — theodiceájának transzcendens jellege folytán — a „társadalom-felettiség" virtualitását alakította ki. Erősen kötődvén az egyén bensőséges létének tudatához, mint egyéni vigasz, illetve mint az egyéni élet virtuális „meghosszabbítása" olyan ígéretet nyújt, amely függetlenítheti egy meghatározott társadalmi forma kereteitől — természetesen nem teljesen és nem véglegesen, hiszen mindenfajta theodicea végeredményben pótlója és kiegészítője az elidegenülés viszonyai által korlátozott s megvalósíthatatlan emberi teljességnek. Ebben a vonatkozásban a vallás ideologikus képződmény marad akkor is, ha megszűnik egy meghatározott társadalmi forma ideológiájaként funkcionálni. Ily módon a vallás mindenfajta osztálytársadalomban betölthet egy speciális ideologikus funkciót: az egyedi lét partikularitása és a transzcendens módon értelmezett, az isteninek a fogalmában feloldódott nembeliség közötti kapcsolat eszmei objektiválását, s e funkcióját mindaddig megtarthatja, amíg a partikularitás és a nembeliség közötti valóságos kapcsolat minden szintje — beleértve az egyén és a tágabban vagy szűkebben értelmezett közösségek kapcsolatát is — nem jelenik meg átlátható, értelmes s ember által befolyásolható viszonyként, ami viszont

csak az osztály nélküli társadalomban képzelhető el megvalósult formában.

Vagyis meg kell különböztetni azokat a történelmi korszakokat, amikor a vallás még nem ideológia, hanem egy osztályokra még nem tagolt társadalom differenciálatlan eszmei objektivációja, mint a törzsi vallások, általában a „természeti vallások". Meg kell különböztetni továbbá a vallás olyan funkcionálási módját, amikor egy már osztályokra hasadt társadalom komplett ideológiája, vagyis amikor nemcsak a kor világképének szervezője, hanem a társadalmi cselekvés irányainak, lehetőségeinek megfogalmazásmódja is, amelyben a partikularitás és a nembeliség viszonyának illuzórikus megfogalmazása is bennerejlik. Ilyen funkciója volt például a kereszténységnek a középkorban és a reformáció idején. És végül meg kell különböztetni a vallás azon funkcionálását, amikor az már nem tekinthető a társadalmi cselekvés eszmei programját döntően meghatározó tényezőnek, de még fontos szerepet játszhat az egyéni lét és a nembeliség kapcsolatának kifejezésében s az egyéni magatartás szabályozásában. Ilyen ideologikus szerepe van a kereszténységnek a modern tőkés társadalomban, de – bár csökkenő mértékben – a szocializmust építő társadalmakban is.

Nomizáció – legitimáció – ideológia

Az előző fejezetben a szekularizáció folyamatának szociológiai vizsgálatakor hangsúlyoztuk, hogy a világnézet mindig betölt olyan funkciót is, amelynek a lényege a valóság jelenségeinek s az ember sorsának valamely „magasabb" értelemmel bíró folyamat részeként való értelmezése, általánosabban mondva, a „dolgok valamiféle rendjének", értelmes, törvények által irányított (nomikus) rendszerként való elismerése.

Azokban a történelmi korszakokban, amikor a társadalomnak még kevéssé áll módjában valóságos lényegét – állapotát és mozgási tendenciáit – feltárnia és befolyásolnia, az ideológia szükségképpen transzcendens alapokon épül ki, alapvetően hiedelmekre, elsősorban egy theodicea elemeit alkotó hiedelemrendszerre támasz-

kodik. Lényegében teológiai fogalmakat használ fel a nomizációban, középpontjába olyan fogalmak kerülnek mint „a természetfeletti rend", a „gondviselés", „Isten magasabb szándékai" stb. E fogalmakra építő gondolatrendszerekkel próbálja leírni nemcsak a „dolgok rendjét", a történelem „célját", hanem ezek segítségével próbálja meghaladni az egyes társadalmi partikularitások – elsősorban az egymással diametrálisan ellentétes érdekű osztályok szembenállását is, kifejezni azt a közös célt, amely valamennyi embert egyesíthet, amiben „az emberiség ügye" mintegy megragadhatóvá válik, oly módon, hogy az mint „Isten ügye" a civitas dei megvalósításának eszmei célja és értelme tudatosul. S egyúttal mint az egyén üdvének biztosítéka jelenik meg, tehát egy virtuális szinten valóban egyszerre fejezi ki a partikularitás és a nembeli ember egységét, próbálja megvalósítani a reális társadalmi viszonyokban rejlő meghasonlottságuk meghaladását.

A polgári társadalom kibontakozásának kezdetén még a leginkább reális – az adott kor szintjén az emberiség nembeli érdekeit leginkább kifejező – társadalmi programok is transzcendens ideológiai alapokra építkező szellemi mozgalmak „burkában" jelenhettek csak meg, mivel a teoretikus tudat csak így tudta megragadni és kifejezni a polgárság társadalmi törekvéseit, de a XIX. századbeli kapitalizmusban már döntően nem vallási fogalmak alapján bontakoztak ki a társadalom fejlődési tendenciáit megragadni törekvő programok, amelyek egyúttal az ember nembeli lehetőségeinek, céljainak megfogalmazási kísérletei is.

Az ideológiaképzés többnyire néhány, látszólag merőben empirikus fogalomból, mint például a „józan ész", a „tulajdonra való természetes törekvés", a „természetes erköles" fogalmaiból indult ki s az ezekben a fogalmakban adott princípiumok fokozatos megvalósulását azonosítja a „haladással", a társadalmi evolúcióval. Az emberi lényegnek ilyen apriorisztikus „antropológiai" kategóriákba való rögzítése, amely politikai szinten például az amerikai forradalom függetlenségi nyilatkozatában vagy a francia forradalom emberi jogokat deklaráló dokumentumaiban fogalmazódott meg legtisztábban, s ezek összekapcsolása a lényegében evolúcióként értelmezett haladással, amelyben a tudomány

evolúcioja fontos szerepet játszik a XIX. század polgári ideológiájának jellegzetes „építkezésmódja".

Másfelől azonban a XIX. század valósága — éppen a történelmi alternatívák kiélezettsége folytán — lehetővé tett egy egészen más irányú ideológiaképződést is. A polgári társadalom empirikus antropológiai fogalmai lényegében a polgár néhány jellemző tulajdonságát azonosítják az „emberi lényeggel", az „örök emberivel" — viszont abban a pillanatban, amikor az ideológiaképzés képes túllépni a társadalom egyetlen partikularitásának cél- és érdekrendszerén és képessé válik a társadalmi totalitás átfogására, ezek az antropológiai kategóriák merő látszatta válnak, megszűnnek az ideológiaképzés alapjául szolgálni. Kiderül, hogy az ember „látszólagos lényege" nem azonos a „valóságos lényeggel" — vagyis az, ami egy bizonyos osztály „tipikus képviselőjének" lényegi jellemzője, nem feltétlenül azonos az emberivel mint olyannal. Kiderül az is, hogy az ember lényege egyáltalán nem fogalmazható meg elvontan, társadalmi viszonyaitól elvonatkoztatva, hanem éppenséggel csak e viszonyok összességeként. Vagyis az ideológiaképzés alaptendenciája változhat meg: míg korábban egyre azt kutatták, hogy milyen társadalom az, amely leginkább megfelel az ember „örök" — a természetfeletti vagy a természet által determinált — „lényegének", most már arra a kérdésre esik a hangsúly, hogy az objektív gazdasági (s az ezen nyugvó társadalmi) viszonyok, berendezkedések hogyan alakítják az emberi természetet. Maga az ember nembeli lényege nem néhány örök, változhatatlan tulajdonságból „áll össze", hanem éppen a változékonyságból, a változásra való alkalmasságból származó „dünamisz" alkotja azt. Az, hogy ez a „dünamisz" mennyire bontakozhat ki — vagyis mennyire adott az ember mint egyén számára a szabad és sokoldalú személyiséggé való fejlődés lehetősége — nem az emberi természet tanulmányozásából vezethető le elsődlegesen, hanem a társadalmi fejlődés objektív lehetőségeinek vizsgálatából, amelynek „alapzatát" a gazdasági viszonyok tanulmányozása teremti meg.

Ezt a radikális ideológiai változást, amely a marxizmus kialakulásában nyilvánul meg, természetesen nem egyszerűen a dolgok új

aspektusból való szemlélete tette lehetővé ellenkezőleg: a polgári társadalom polarizálódása tette lehetővé a dolgok új aspektusból való szemléletét. Ennek a polarizálódásnak lényege az, hogy ténylegesen kialakult a termelés nagyipari formája, amely ugyanakkor, amikor mintegy „láthatóvá teszi" az emberi lényeg valóságos determinációját, láthatóvá teszi azt is, hogy a determináció konkrét formája történetileg meghaladható. A termelés társadalmasodásának tükrében láthatóvá válik a tulajdonviszonyok relativitása s a tulajdon társadalmasításának lehetősége. Ugyanakkor létrejön egy osztály, amely ezt a társadalmasítást a történelemben először képes is megvalósítani, mivel eljuthat a szervezettségnek és az össztársadalmi érdekek tudatosításának olyan szintjére, amelyen elvileg realizálhatóvá válik a termelés olyan társadalmi szervezése, amelynek „logikájából" kifejthető a társadalom egy újfajta, az osztályokra hasadtság állapotát meghaladó fejlődési tendenciája. Ez viszont az ember egyéni fejlődésének új perspektíváit is megnyitja, az emberben rejlő lehetőségek olyan kibontakozását, amelyet mind kevésbé gátol a társadalom részekre hasadtságának korlátozó hatása, hiszen megszűnik a legalapvetőbb partikularizáló tényező, a magántulajdon — vagyis lehetővé válik a partikularitás és a nembeliség ellentmondásának fokozatos feloldódása, a kettő egymást kiegészítő együttlétének fokozatos megvalósulása.

Nyilvánvaló, hogy ennek elérése a legnagyobb szabású történelmi „program", amit az emberiség eddig kidolgozott, a teoretikus tudatiság eddig elért legnagyobb teljesítménye. Ideológia ez? Mint program, mint a társadalmi cselekvés egy meghatározott paradigmája, feltétlenül ideológia. De joggal nevezhető minden eddigitől különböző ideológiának. Tudományos ideológia? Igen, de nemcsak azért, mert tudományos elemekből - elsősorban a politikai gazdaságtan marxi elméletéből — „építkezik". Hiszen tudományos elemekből építkeznek a polgári evolucionista ideológiák is. Hanem azért tudományos, mert — a történelem és a teoretikus tudat története során először — sikerült „megszabadulnia" azoktól a metafizikus előfeltevésektől, amelyek az ember lényegét vagy pusztán empirikusan, vagy pusztán eszmék függ-

vényében próbálták definiálni. Marx és Engels valóban kopernikuszi fordulatot hajtott végre; nem csupán Hegel filozófiáját „állították a fejéről a talpára", hanem a társadalmi cselekvés indítékairól és szerkezetéről alkotott minden eddigi elképzelést is. Ugyanakkor képesek voltak elméletüket a társadalmi utópia síkjáról a tényleges társadalmi program rangjára emelni, mivel fellépésük, elméletképzésük alapját egy, az elmélet „hordozására", a program megvalósítására alkalmas osztály történelmi fellépésének ténye iniciálta, és az elmélet születése pillanatától fogva mint a munkásosztály tudatos rétegeinek harci programja funkcionált.

A polgári társadalom kibontakozásakor vagy korábban az ideológiai mozgások lényeges sajátossága az volt, hogy noha a teoretikus tudat szintjén már az ókorban kialakultak a világ diametrálisan ellentétes értelmezésmódjai, a társadalmi viszonyok kuszasága és differenciálatlansága többnyire nem tette lehetővé, hogy ellentétes érdekű osztályok merőben másként definiálják a társadalmi cselekvés lehetőségeit és szükséges irányait.

A marxizmus — természetesen a társadalom tényleges polarizáltságának tükröződéseként — tette lehetővé először azt, hogy kialakuljon a világnézetek, cselekvési programok tényleges polarizálódása éppen azért, hogy létrejöhessen a társadalmi cselekvés olyan iránya, amely ténylegesen megszüntetheti a társadalom osztályokra tagoltságának objektív polaritását.

A polgári teoretizálási tendenciákban ez a tény sajátosan tükröződik. Miután századunk elején a hagyományos evolucionista ideológiák tarthatatlannak bizonyultak, s ugyanakkor a marxizmus tényleges hatóereje mind nyilvánvalóbbá vált, a polgári gondolkodás — amennyiben nem vonult vissza a neopozitivizmus korlátai közé — kénytelen volt szembenézni az ideológiai polarizáció tényével, s ezt oly módon tette, hogy lényegében az egész társadalmi tudatot ideologikussá nyilvánította. Ez a Schelernél, de főként Mannheim által kifejtett „totális ideológiafelfogás" az ideológia fogalmában egybemossa a tudományos eredményeket, a hiedelmeket, az előítéleteket, s ezáltal olyannyira parttalanná teszi az ideológia fogalmát, hogy az a társadalmi tudat minden szféráját magába nyeli.

Nyilvánvaló, hogy ez az ideológiakezelés elsősorban a társadalmi cselekvés legitimációjának problematikáját teszi lényegében szubjektivisztikussá, végső soron megragadhatatlanná. Hiszen ha ugyanazok a tények különböző ideológiák tükrében merőben másként jelennek meg, akkor lehetetlenné válik annak eldöntése, hogy melyik álláspont a „létjogosult", az „elfogadható" — vagyis a legitimitás objektív kritériuma. Ami a marxizmus szemszögéből jogos és szükséges cselekvés — például a forradalom — az elfogadhatatlan a polgár nézőpontjából és viszont. Kétségtelen, hogy ily módon nyilvánvalóvá válik a legitimáció dialektikája és történelmisége, ám túlfeszítve, s éppen relativisztikus mivoltában metafizikussá merevítve. A megoldás az ideológia tényleges határainak megvonásával közelíthető meg. Az ideológiát nem önmaga legitimálja, hanem az, hogy mennyire adekvát mutatója a társadalom mozgásának. A marxizmus épp azért tudományos ideológia, mert legfontosabb törekvése születése pillanatától az volt, hogy a létjogosult (legitim) osztálycselekvés jogosságát a gazdasági viszonyok általános és a pillanatnyi történelmi helyzet speciális elemzéséből vezesse le, s a történelmi tapasztalatok azt mutatják, hogy ez a legitimáció azon formája, amely lehetővé teszi, hogy az osztálycselekvés egybeessék az emberiség legalapvetőbb érdekeivel. Viszont ahol és amikor az ideológia és a tudomány kapcsolata meglazul vagy eltorzul — maga a marxizmus torzul el, s olyan eszmei képletek alakulhatnak ki, amelyek a legitimáció torz, anakronisztikus formáit elevenítik fel (például a tekintélyelv egyoldalú legitimáló tényezőként való felfogása a személyi kultuszban).

Ez utóbbi tény viszont arra figyelmeztet, hogy épp a tudományos ideológia szüntelen önkorrekcióra szorul, a tudományos elemzés korrekciójára, s ha ez csökken vagy időlegesen megszűnik, akkor a hiedelemszerű elemek menthetetlenül elburjánzanak az ideológián belül. Ez a szüntelen önkorrekció a tudományos ideológiának másik legfontosabb ismérve, amely megkülönbözteti az „egyszer s mindenkorra adott" kategóriákból építkező ideológiáktól.

A társadalmi tudat elemzésében szinte kiindulópontként merült fel a társadalom felépítményével való kapcsolatának problémája. Az első fejezetben igyekeztünk rámutatni arra a dialektikus kapcsolatra, amely a társadalom felépítménye és tudati szerveződései, tudatformái között fennáll s amelynek keretében a társadalmi tudat különböző elemei az éppen adott társadalmi-történelmi helyzetnek megfelelően tesznek szert felépítmény-funkcióra.

A társadalom felépítménye, amint tudjuk, az uralkodó eszmék és az ezeket hordozó intézmények összessége, amely az adott gazdasági alap létét és működését szolgálja, vagy pedig egy, az uralkodó társadalmi formában elnyomott helyzetet elfoglaló osztály által hordozott eszme- és intézményrendszer esíráit alkotja. Nyilvánvalónak látszik, hogy a felépítmény eszmei – tehát nem intézményszerű – oldalának leglényegesebb mozzanatát a társadalom ideológiája vagy ideológiái alkotják éppen azért, mert az ideológiában objektiválódnak eszmeileg az adott társadalmiságot nomizáló és legitimáló eszmék, amelyek egyúttal – reális vagy illuzórikus módon – a társadalmi cselekvés lehetséges programját tartalmazzák. Az ideológia ebben a vonatkozásban mint olyan sajátos szerves eszmei tényező működik, amely a benne megfogalmazódó társadalmi program jegyében integrálja a társadalmi tudat tágabb szféráit, a normák, az értékek rendszerét, s ugyanakkor – az intézményszférával való kapcsolatán keresztül – befolyásolja ezek konkrét működésmódját, azt, hogy miként fejtik ki a társadalmi tevékenységet s az egyéni magatartást szabályozó hatásukat.

Az ideológia mint felépítmény-elem, mint az adott pillanatban szükséges társadalmi cselekvés paradigmája sajátos módon értékképző tényezőként működik. Ez magától értetődően következik abból, hogy az ideológia mint a „mi a teendő" kérdésére adott programszerű válasz a társadalmi célkitűzések egy sorának rendszerbe foglalása, viszont a céltételezés mindig értékelést is jelent, hiszen az érték nem más, mint bizonyos célok elérésére irányuló cselekvések, magatartások, eszközök minősítésének

eszmei „mércéje". Az ideológia mint meghatározott kor meghatározott társadalmi törekvéseinek megvalósulására motiváló program szükségszerűen kiemeli az értékek történelmileg kialakult „állományából" azokat, amelyek az adott céltételezések szempontjából a legfontosabbak, vagy éppen a céltételezésnek megfelelő értékeket konstituál. S itt ismét felmerül az adekvátság problémája. Az ideológiaképződésen belül ugyanis találkozhatunk inadekvát, önkényes értéktételezésekkel, olyan eszmei „mércék" felállításával, amelyek nem felelnek meg az adott kor társadalmi szükségleteinek, amelyek nem szolgálják megfelelően a szükségszerű célok felé való tájékozódást. S ha figyelembe vesszük, hogy bár az ideológia önmagát nem legitimálhatja adekvát módon, de legitimálja – sőt szankcionálja is – az ideológia által vezérelt társadalmi tevékenység és magatartás fontos aspektusait, akkor látható, hogy az adekvát értéktételezés az ideológián belül az ideológia által szabályozott társadalmi cselekvés adekvát jellegét is nagymértékben befolyásolja.

Az ideológiai értéktételezésnek ez a funkciója igen bonyolultan nyilvánul meg a tudatformák rendszerének működésében. Végeredményben egy meghatározott felépítmény rendszerében funkcionáló tudatformák összességének működése – a megfelelő intézmények közvetítésével – közvetíti ezeket az értéktételezéseket a társadalmi cselekvéseket közvetlenebbül irányító normák, célkitűzések, jelszavak stb. formájában. E rendszerben kitüntetett szerepe van a politikai tudatnak s az ezt „termelő" teoretikus „apparátusnak" és szervezeteknek. Sőt, az ideológiát mint a társadalmi cselekvés programját éppen az különbözteti meg a filozófiai vagy közgazdasági elmélettől, a bölcsőjeként szolgáló, illetve tudományos „hátterét" alkotó társadalmi vagy antropológiai elmélettől, hogy egy meghatározott osztály politikájának eszmei szervezőjévé válik s mint ilyen a politikai eszmék és intézmények szférájában nyeri el azt a „végső" megfogalmazását, amely már közvetlenül motivációs funkcióval bír egy osztály politikailag is releváns gyakorlatában.

Az ideológia és a politika e szerves kölcsönhatásában – amelyről ugyanakkor meg kell állapítani, hogy nem egyszerű azonosság

valósul meg a legközvetlenebbül az ideologia felépítményszerüsége. Ugyanakkor az ideológia politikai közvetítéssel állítja meghatározott „alap" szolgálatába az önmagukban nem felépítmény-jellegű tudományos vagy technikai eredményeket.

Ideológia és politika kapcsolata — s ezen keresztül az ideológia felépítmény-jellege — természetesen annál bonyolultabb s olykor rejtettebb, minél differenciáltabb a társadalmi tudat szerkezetének és működésének egész rendszere. A marxizmus abban a vonatkozásban is minőségi változást hozott a társadalmi tudat önreflexiójában, hogy lehetőséget teremtett a tudomány—ideológia—politika igen bonyolult kölcsönhatásának feltárására. Ám hogy ez a kölcsönhatás korántsem könnyen s nem egyszer s mindenkorra adott formulák révén tárható fel, azt bizonyítja Lenin óriási életművének e problematika tisztázására irányuló része, s az is, hogy e problémák milyen fontos szerepet játszanak Gramsci vagy Lukács György életművében. Különösen bonyolult ez a viszonylat akkor, amikor az osztályharc szövevényes helyzeteiben formálódnak a kapcsolatok, amikor meghatározott történelmi szituáció keretében kell definiálni a három tényező éppen adott viszonyát: az ideológia tudományosságát annyiban, hogy mennyiben képes a tudományos eredményeket abszorbeálni és önkontrolljára felhasználni, s a politikai elviséget annyiban, hogy az milyen következetességgel képviseli az adott osztály — s azon keresztül az emberi haladás — ideológiájában kifejezett célkitűzéseit, s hogyan kapcsolja össze megvalósításukat az adott történelmi helyzet adta „mozgástér" adottságaival. Az ennek megoldására irányuló elméleti tevékenység merőben új, magasabb szintre emeli a társadalmi aktivitás szervezésének egész teoretikumát, szervesen összekapcsolva s ugyanakkor elméletileg megkülönböztethetővé téve annak alkotóelemeit.

Ideológia-típusok

A történelem során igen különböző eszmei objektiváció-rendszerek szolgáltak ideológiákként, más szóval: a nembeliség képviseletében fellépő társadalmi partikularitások a társadalmi cselekvés lehető-

ségeiről és feltételeiről, a kitűzhető célokról és az alkalmazható eszközökről kialakított eszméi nem függenek azoktól az eszmealkotási lehetőségektől, amelyeket végső soron az adott kor termelőerőinek állapota, legáltalánosabb értelemben vett praxisának szerkezete határoz meg.

Mindezek alapján lehetséges és szükséges is az ideológiák különböző típusainak elhatárolása. A problémát leginkább az osztályozás szempontjainak meghatározása jelenti. Ugyanis ideológiákat megkülönböztethetünk aszerint, hogy a nomizáció milyen eszmei bázison jön létre, de aszerint is, hogy milyen funkciót tölt be a társadalmi mozgások szervezésében és szabályozásában.

Ha a nomizáció és a legitimáció jellegét vesszük alapul, akkor megkülönböztethetjük:

a) A transzcendens bázisú ideológiákat. Ezek elsősorban vallási ideológiák, amelyek valamely természetfeletti meghatározottságú „világrend" vagy „világtery" realizálásában határozzák meg az ember hivatását, s ennek a hivatásnak a betöltése válik olyan egyetemes programmá, amelynek realizálásán keresztül egy meghatározott társadalmi partikularitás az emberiség reprezentánsává válhat. Az ideológia ilyen típusa egyszersmind mint vallási közösségképző tényező jelenik meg, vagyis az adott ideológiát hordozó partikularitás egy — bizonyos feltételek mellett — univerzálissá tágítható vallási közösség megteremtésével igyekszik a nembeli egységet „a földön" megjeleníteni. (Ami nem jelenti azt, hogy a közösség tagjai feltétlenül egyenrangúak, akár csak abban az isten előtti egyenlőség-értelmezésben is, amely például a kereszténység ideologikus közösségére annyira jellemző.)

b) A naturalisztikus-szcientisztikus bázisú ideológiák. Ezek a „természeti ember" valamilyen módon kialakított fogalmából indulnak ki s ehhez próbálnak egy olyan társadalmi képet illeszteni, amelyben a tudomány haladása a biztosítéka annak, hogy a társadalmi intézmények megfelelhessenek az ember természetadta szükségleteinek és lehetőségeinek.

c) A politikai gazdaságtani bázisú ideológiák. Ezek a társadalmi lét objektív alapjainak, elsősorban a termelésnek a tanulmányozásából próbálják levezetni mind az ember adottságaira, mind a tör-

ténelem alakítására vonatkozó elképzeléseiket. A tudományos szocialista ideológia az ezen a bázison kialakuló ideológiák legfejlettebb formáját képviseli.

Ha az ideológiáknak a társadalmi mozgásokban betöltött funkcióját vizsgáljuk, akkor elsősorban offenzív és defenzív ideológiákat különböztethetünk meg. Offenzív ideológiák azok, amelyek programjai a társadalom adott rendjének megváltoztatását tűzik ki célul, vagyis elsősorban a fennálló társadalmi rend megdöntésére és új termelési és társadalmi viszonyok kialakítására irányuló programot tartalmaznak. Defenzívek általában azok az ideológiák, amelyek a már kialakult termelési viszonyok konzerválására törekednek. Persze ugyanazok az ideológiák lehetnek bizonyos időszakokban offenzívek, más történelmi pillanatban defenzívek, sőt, bizonyos vonatkozásaikban offenzívek, másokban pedig defenzívek. Az offenzív és a defenzív jelleg különbözősége nem feltétlenül azonos a progresszív illetve a retrográd jelleggel. Az anarchizmus ideológiája például rendkívül offenzív és korántsem progresszív. Az ideológia progresszív, illetve retrográd jellege több és bonyolultabb tényező összműködésétől függ. Az ideológiai progresszivitás az offenzív és defenzív mozzanatok egy – történelmi pillanatonként változó – mértékének optimalitásából jön létre. Az ideológiai progresszivitás ugyanis mindig magában foglalja a változtatás programja mellett az emberi nem korábbi vívmányainak megőrzésére, a már elért állapot rögzítésére irányuló törekvéseket is. Ebből a szempontból a progresszivitásnak a puszta offenzív irányultságtól való megkülönböztetésére a legjobb példaként a marxizmus és az anarchizmus viszonyát hozhatjuk fel. Még inkább nyilvánvaló a progresszivitásnak a puszta offenzivitástól való különbsége, ha a szocializmus építésének korszakában felmerülő ideológiai feladatokat vesszük: itt egészen nyilvánvaló, hogy a már elért eredmények védelme szorosan összefonódik a fejlődés céljainak kitűzésével, az előző az utóbbi alapját képezi. Az ideológia nem akkor válik retrográddá, ha defenzív mozzanatokat is integrál, hanem akkor, ha ezek a mozzanatok válnak főelemeivé az ideológiának, vagyis ha az ideológia programja kizárólag az éppen adottnak a szentesítése s az adott állapotok puszta reprodukciójának biztosítása.

Az egyes konkrét ideológiák tartalmi elemzése természetesen új és új osztályozási szempontokat vethet fel. Például gyakran megkülönböztetnek konstruktív és destruktív ideológiákat, vagyis olyanokat, amelyek elsősorban valamiért, és olyanokat, amelyek elsősorban valami ellen *aktivizálják* az ideológiát hordozó társadalmi partikularitást. Megkülönböztethetünk pesszimisztikus és optimisztikus, arisztokratikus és plebejus ideológiákat is. Ám úgy vélem, hogy ezek inkább tendenciák, amelyek csupán szélsőséges esetekben határozzák meg kizárólagosan az adott ideológiát. Úgy látszik, a defenzív alaptendenciájú ideológia-képzésnek éppúgy megvannak a maga szélsőségesen destruktív kiesapódásai (például a prefasiszta fajelméletekben), mint az offenzív ideológiaképződésnek (például a terrorizmus bázisát képező anarchista-nihilista ideológiai tendenciák formájában). Mindez tovább bonyolítja az ideológiai progresszivitás meghatározását, hiszen az ideológiai progresszivitás napjainkban szükségszerűen magában rejti az offenzív és a defenzív mozzanat optimális aránya mellett például a konstruktív és destruktív mozzanat mértékét is. A progresszió szükségszerűen magában foglalja az emberiség adott szinten realizálható nembeli lehetőségeinek kibontakozását gátló partikuláris tényezők destrukcióját, de e lehetőségek realizálására törő konstruktivitást is. Éppúgy magában rejti az optimizmus igazolását, mint az egyoldalú hurrá-optimizmus elvetését, éppúgy feltételezi korábban par excellence plebejus tradíciók megőrzését, mint a korábban arisztokratikusnak tekintett mozzanatok „kihántását" történelmi burkaiból, e korábbi plebejusi korlátok meghaladását például a művészet, a tudomány vagy általában a teoretikum „absztrakt" szféráinak elsajátításában.

Az ideológiák osztályozásának e nehézségei nem maguknak az ideológiáknak a bonyolultságából fakadnak — bár kétségtelen, hogy maguk az ideológiák is bonyolult eszmei objektivációk —, hanem annak a dialektikának a bonyolultságából, amely az ideológia helyzetét meghatározza. Abból, hogy az ideológia egyfelől a legelvontabb teoretikus tudatiság önmozgatásának tendenciáit kifejező képződmény, másfelől a legkonkrétabb hétköznapi vágyak, törekvések megszólalási módja. A társadalmi tudatiság legkülön-

bözőbb szintjéről származó mozzanatokat fog össze s közvetít a cselekvés szférájában. Sajátosan szint játszó jelenség: különböző aspektusaiból szemlélve hol a tudomány, hol a filozófia, hol a politikum mozzanatai látszanak dominálónak benne, különböző történelmi pillanatokban kifejtett fő funkcióit rézve hol konstruktív, hol destruktív, hol offenzív, hol defenzív mozzanatai kerülnek előtérbe. Vagyis az ideológiát önmagából s adott történelmi pillanatban jellemezni látszó mozzanataiból megérteni és minősíteni nem lehet, csupán egy tágabb tudományos-történelmi elemzés keretében s mindazon teoretikus eszközök felhasználásával, amelyek a társadalmi tudat éppen adott fejlettségi szintjén rendelkezésünkre állanak.

Jegyzetek

[1] Engels 1890. IX. 21–22-ről keltezett, Joseph Blochhoz írt levelében világosan utal a társadalmi tudat és formái aktív funkciójára a történelmi mozgásokban. „Materialista történetfelfogás szerint — írja itt — a történelemben a *végső fokon* meghatározó mozzanat a való élet termelése és újratermelése. Többet sem Marx, sem én nem állítottunk soha. Ha pedig úgy forgatja ki ezt valaki, hogy a gazdasági mozzanat az *egyetlen* meghatározó, akkor ezt a tételt semmitmondó, elvont, képtelen frázissá változtatja." (MEM 37. köt. 1977. 453. old.) W. Borgiushoz pedig így ír (1894. I. 25.): „A politikai, jogi, filozófiai, vallási, irodalmi, művészeti stb. fejlődés a gazdasági fejlődésen alapszik. De mindezek hatnak egymásra és a gazdasági alapra is. Nem úgy áll a dolog, hogy a gazdasági helyzet az *egyedül aktív, az ok*, minden más pedig csak passzív okozat. Kölcsönhatás megy végbe a gazdasági szükségszerűség alapján, amely *végső fokon* mindig érvényesül." (Lásd *Marx–Engels* Válogatott Művei. III. köt. Kossuth Könyvkiadó 1975. 843. old.)

[2] A klasszikusoktól származó legtömörebb összefoglalást lásd *Marx:* A politikai gazdaságtan bírálatához. Előszó. MEM 13. köt. Budapest 1965. 7. old.

[3] Lásd elsősorban *Sz. L. Rubinstein:* Lét és tudat. Kossuth Könyvkiadó 1962. és *A. N. Leontyev:* A pszichikum fejlődésének problémái. Kossuth Könyvkiadó 1964.

[4] E kérdéskört sokoldalúan elemzi *A. Szpirkin* „A tudat eredete" c. művében (Gondolat 1963.).

[5] E tendencia legtisztábban a polgári pszichológia és szociológia tömegpszichológiai irányzataiban rajzolódik ki (elsősorban Tarde és Le Bon munkásságában), de kimutatható például Freudnál és követőinél is.

[6] Fontos adalékokat szolgáltat ehhez *J. Levada* „A vallás társadalmi természete" c. munkájában (Kossuth Könyvkiadó 1969.).

[7] Sokoldalúan elemzi a kérdést *I. Sz. Kon* „Az én a társadalomban" c. művében (Kossuth Könyvkiadó 1969.).

[8] Erre jó példaként szolgálnak a Marx előtti szocialisztikus és kommunisztikus törekvések, amelyeket a tudományos szocializmus kidolgozói behatóan elemeztek, méltattak, bíráltak. Ugyanakkor az ő munkásságuk a legjobb példa az ösztönösség meghaladására, arra, hogy az osztálytudat hétköznapi szférájából származó impulzusok magas szintű tudományos elmélet keretében társadalmi programmá transzformálhatók.

[9] Az ember nembeli lényegi erőinek természetét behatóbban elemzi *Garai László* „Személyiségdinamika és társadalmi lét" c. munkájában (Akadémiai Kiadó 1969) és *Márkus György* „Marxizmus és »antropológia«" c. monográfiájában (Akadémiai Kiadó 1966).

[10] Az elidegenülés marxi felfogásának lényegét tömören foglalja össze *Lukács József* „Istenek útjai" c. munkájában (Kossuth Könyvkiadó 1973. 38—39. old.).

[11] Az emberi lényeg fantasztikus úton történő megvalósulásának vallási formáját bővebben Jóri János elemzi „A vallás kialakulásának kezdetei" c. munkájában (Akadémiai Kiadó 1970).

[12] A hétköznapi tudat hitszerű elemeinek keletkezésével alább részletesen foglalkozunk.

[13] Külön problémát jelent a teoretikus tudat „panelizálódásának" jelenségköre. Már a hétköznapi tudat objektiváció-módjainál, például az előítéletek esetében kimutatható a gondolkodás- és viszonyulásmódok sematizálódása, amely logikai síkon mint a helytelen általánosítás és analógiás következtetések rendszere jelenik meg. E kognitív struktúrák emocionális töltődése révén jönnek létre a „gondolkodási panelek", amelyek a teoretizálódás magasabb síkján mint dogmák jelenhetnek meg. E problematikával tanulmányunk következő részeiben még alaposabban foglalkozunk.

[14] Ugyanakkor azonban megengedhetetlen hiba lenne, ha a társadalmi tudat polgári közlésmódjának ellentéteként a személyiségdinamika közvetítésének figyelmen kívül hagyásával próbálnánk a társadalmi lét és az individuum tevékenysége és személyi viszonyai közé iktatódó bonyolult kölcsönhatásrendszert magyarázni vagy modellezni, s például a személyiségdinamika konkrét pszichológiai vizsgálatát a személyiségnek mint „statisztikai tényezőnek" felfogásával próbál-

nánk megkerülni vagy feleslegesnek nyilvánítani (e kérdésről részletesebben lásd *Garai László* „Személyiségdinamika és társadalmi lét" c. munkáját).

[15] Engels 1890. X. 27-i levele Konrad Schmidthez (MEM 37. köt. 481. old.).

[16] E kérdéskört részletesebben vizsgáltuk „Vallás és illúziók" c. munkánkban (Kossuth Könyvkiadó 1974.).

[17] Ugyanott, 35—80. old.

[18] A szerepkategória polgári kidolgozói R. Lintontól R. Kahnig alapvetően a szociál-behaviorizmus nézőpontjából értelmezve a problémát — a szerepeket lényegében a társadalmi elvárásokhoz való alkalmazkodás eszközeinek tekintették. E kezelésmód vagy azt sugallja, hogy a személyiség „igazi lényege" valahol a társadalmi szerepek mögött húzódik meg — vagyis a szerepkategóriához a „felvettség", a „megjátszottság" értelmezési lehetősége társul akarva-akaratlanul —, vagy pedig úgy értelmezték, hogy a szerepek összessége maga a személyiség. Mindkét értelmezés az individualitás és a társadalmiság egymással szembenálló természetét tételező polgári társadalom- és emberszemlélet termeke. A valóságban az individualitás sem nem a szerepek „mögött" húzódik meg, sem nem azok összességéből" konglomerálódik, hanem a szerepekben nyilvánul meg, exteriorizálódik a személyi viszonylatokat magukban rejtő élethelyzetek sorában. Természetesen a társadalmi szerepek gyakorlására való alkalmasság maga is elsajátítási folyamatok, a szociális készségek „paneljeinek" interiorizációja eredményeként alakul ki. E problémát helyesen elemzi Garai László „Személyiségdinamika és társadalmi lét" c. munkájában. De véleményünk szerint a polgári társadalom individualitásához kapcsolja, mint olyan magatartássémák összességét, amelyek alapvetően felvett jellegűek, s amelyekben az individuum elidegenedettsége fejeződik ki. Természetesen ennek az értelmezésnek is van létjogosultsága: bizonyos korszakokban, bizonyos szerepek létrejöttében és interiorizációjában e tendenciák is kifejeződnek — ám, legalábbis véleményünk szerint, ebben korántsem merül ki a társadalmi szerepeknek mint szociálpszichológiai kategóriának lényege. (Lásd *Heller Ágnes:* Társadalmi szerep és előítélet, Akadémiai Kiadó 1966.)

[19] Lásd részletesebben *J. Levada:* A vallás társadalmi természete.

[20] Ebből az értelmezésből indul ki az úgynevezett human engineering, amely a kiscsoportviszonyok optimalizálása révén próbálja a nagyobb

társadalmi integrációk közötti kapcsolatokat harmonizálni. Ez a kiindulás nemcsak céljában téves, abban, hogy „elkenni" törekszik az objektíve meglevő társadalmi ellentmondásokat, hanem felfogásában is: abban a vélekedésben, hogy ha X számú „kiscsoportban" amelyet mintegy „a bérből élők" rétege „sejtjeiként" értelmeznek - sikerül „optimalizálni" az adott csoport tudati viszonyulásait az adott társadalmi rendben, akkor ezzel „automatikusan" az e sejtek egymásra épüléseként felfogott osztálytudatot is a kívánt irányban lehet befolyásolni. Valójában azonban a kiscsoporttudat nem sejtje, hanem egyik „leágazása", horizontálisan eldifferenciálódó partikularitása a kiscsoporthoz képest horizontálisan tágasabb tudati integrációnak, például az osztálytudatnak, amely persze maga is a fejlettség különböző fokain egzisztálhat; ebből következően a csoporttudat befolyásolása bizonyos (gyakran a tervezettől merőben eltérő) hatást kifejt ugyan a társadalmi tudat horizontálisan tágasabb integrációira, de át nem alakíthatja azt, amíg magának a tágabb tudati integrációnak közvetlen, társadalmi viszonyokban rejlő bázisát nem módosítják.

[21] Természetesen e vonatkozásban a különböző filozófiai rendszerek között lényeges különbségek vannak: a viszonylag haladó társadalmi pozíciót elfoglaló osztályok teoretikus tudatának elemeit alkotó filozófiák mindig többet fejeztek ki a természet és a társadalom igazi valójából, mint a retrográd pozíciót elfoglaló osztályok szülte filozófiák. Másrészt az előbbiek, legalább pozitív illúziók formájában - ha bizonyos torzításokkal is — képesek voltak visszatükrözni a haladással egybeeső társadalmi mozgásokat.

[22] A szükségleteknek és kielégítési módjaiknak (tevékenységformáknak) célstruktúrákban való integrálódása éppen ellentétes jellegű a szükségletek és kielégítésmódjaik állati szintű tagolatlan egységével. Állatnál még nem beszélhetünk tudatosult szükségletről és attól motivációjában önállósult szükségletkielégítő tevékenységről. A tevékenységnek a szükséglettől különvált motivációja éppoly fontos szükségleti szférává válik, mint a primer biológiai szükségleteké. (Vö. *A. Leontyev:* A pszichikum fejlődése.; *Garai László:* Személyiségdinamika és társadalmi lét.)

[23] A régészeti leletek arra mutatnak, hogy már igen primitív közösségekben is megindul a kezdetleges munkaeszközök előállításának egy sajátos gyakorlata, amely létrehozhatott elemi elosztási lehetőségeket e téren. Továbbá a neolit forradalomnak az osztálytársadalmat még

megelőző szakaszában kialakultak az iparűzés elemi formái, megjelentek az eszközkészítésre specializált személyek, sőt kisebb közösségek.

[24] Mindenekelőtt az érdekeltség mint szubjektív kategória magában foglalja az érdeklődés, az identifikáció mozzanatait, amelyek elsősorban a tevékenység immanenciájához való kapcsolódást fejezik ki. Mindazonáltal hangsúlyoznunk kell, hogy az érdekeltség fogalmát nem tartjuk végleges és megnyugtató összefoglaló lehetőségnek az adott vonatkozásban, s csak jobb híján alkalmazzuk itt.

[25] Vö. *Murányi Mihály:* Vallás és illúziók.

[26] Más kérdés természetesen, hogy a társadalmi viszonyok, s ezen belül a domináns társadalmi szükségletek megváltozásával — akár a társadalom totalitását, akár az objektivációs szférák valamelyikét tekintve — az értékrend átalakulása maga után vonhatja korábban nem-értékesnek tekintett objektivációk vagy objektivációteremtő sajátosságok értékként való elismeréset. Ez persze nem jelenti azt, hogy ezt a változást megelőzően ne jöhetnének létre olyan objektivációk (eszmék, műalkotások), amelyek keletkezésük történelmi pillanatában nem értékelődtek, de később érték-jellegre tettek szert.

[27] Ez még extrém esetekre is vonatkozik. Még például a káros szenvedélyek esetében sem a szükséglet-oldal képezi a negatív értékelés tárgyát, hanem azok a magatartás- és cselekvésformák, amelyekben a szenvedély realizálódik. Sőt, legtöbb esetben magának a szükségletnek az eltorzulása is — például az iszákosság — csak következménye egy negatíve értékelendő cselekvéssornak, életviteli tendenciának.

[28] Természetesen e vonatkozásban rendkívül fontos kérdés, hogy a teoretizálódási folyamatban milyen szerepet játszanak a hamis tudati közvetítések, vagyis hogy a teoretizálódás lényegileg mitikus vagy teologikus elemekre épülő világkép kereteiben valósul-e meg, s mint „szent tudás" jelenik-e meg, vagy egy már többé-kevésbé laicizált tudásstruktúrába integrálódó teoretizálódást jelent. Ez természetesen messzemenően befolyásolja a köznapi tudat formálódását is — ez a hatás viszont beágyazódik magába a történelmi folyamatba, amely teoretikus és köznapi szinten egyaránt meghatározza a társadalmi tudat működési módjait s ezen belül a hamis tudati elem közrehatásának szükségszerűségét, illetve meghaladásának lehetőségeit.

[29] E problémakört behatóan vizsgálja Buda Béla „A közvetlen emberi kommunikáció szabályszerűségei" c. munkájában. MRT. TK. 1974.

[30] A konszenzuális interpretáció fontosságának felismerése különösen az utóbbi évek szociálpszichológiai kutatásainak eredménye. E felfogás lényege az, hogy a közösségi magatartás nem eleve adott normákhoz való igazodásra épül elsősorban, hanem a normák egy meghatározott szituációkban levő embereknek a szituációra vonatkozó s az interakciók folyamatában kikristályosodó közös értelmezési módjaiból alakulnak ki. E kérdéskörben talán a legjobb összefoglaló munka J. P. Douglas (ed): Understanding Everyday Life. Toward the Reconstruction of Sociological Knowledge, Routledge Kegan Paul, London 1970.

[31] Itt kell megjegyeznünk, hogy a státusok és szerepek fogalmi értelmezésében a szociálpszichológiában korántsem tapasztalható kidolgozott egységes felfogásmód. Mi leginkább R. Linton felfogásával értünk egyet, aki a szerepet mint a státus dinamikai oldalát, egyéni „megformálását" értelmezi (The Cultural Background of Personality, Routledge Kegan Paul, London 1974.), azzal a különbséggel, hogy a státust még határozottabb objektív kategóriaként, pontosabban a munkamegosztás és az elosztás rendszerében elfoglalt konkrét pozícióként értelmezzük.

[32] Egyes szerzők a vélemény meghatározásánál nem a verbalizáltságra helyezik a hangsúlyt, hanem arra, hogy a vélemény a komplexebb attitűddel szemben elsősorban intellektuális viszonyulás. E felfogásmód nyilvánvalóan elsősorban a vélemény „belső vetületét" veszi tekintetbe és a verbalizálódás mozzanatára kevesebb figyelmet fordít (Lásd például *P. F. Secord—C. W. Backman:* Szociálpszichológia. Kossuth Könyvkiadó—Mezőgazdasági Könyvkiadó 1972.).

[33] Ilyen véleményeknek tekinthetők a bizonyos össztársadalmi vonatkozásban haladó célkitűzések megvalósításáért folyó tevékenység sodrában létrejövő állásfoglalások, amelyek például a béke megőrzéséért, a fasizmus elleni harc jegyében „fognak össze" más vonatkozásokban különböző érdekű osztályokat, rétegeket stb.

[34] Ilyen például a nacionalista vagy éppen soviniszta „jelszavak" közvéleményelemként való megjelenése. E jelszavak bizonyos történelmi szituációkban népszerűek lehetnek, mert 1. látszólag egyszerű magyarázatát adják bonyolult történelmi-társadalmi problémáknak, 2. a problémák reális megoldási módja helyett – amely többnyire bonyolult és nem azonnali eredménnyel járó társadalmi tevékenységet feltételez – látványos és azonnali megoldásmodokkal kecsegtetnek; 3. a véleményalkotási folyamatot leegyszerűsítik és cloterbe

helyezik az ösztönös-szociális mozzanatokat; 4. ebből következően mozgósíthatják az ösztönösség szférájában „megbúvó" tradicionális hamistudati elemeket, előítéleteket stb.

[35] Az etnográfiai és a szociológiai vizsgálatok gazdag anyagon demonstrálják, hogy primitív közösségekben és modern (például nagyüzemi) szociális mikrostruktúrákban egyaránt normatív érvényűek lehetnek bizonyos öltözködési szokások, bizonyos beszédmód, bizonyos reagálási sémák – tehát lényegében etikettszerű elemek is.

[36] E vonatkozásban különben fontosnak tartom Marxnak a „Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből", „A hegeli jogfilozófia kritikájához. Bevezetés", „A politikai gazdaságtan bírálatához. Bevezetés", „A politikai gazdságtan bírálatához" c. munkáiban (MEM 1., 13. köt.), Marx és Engels közösen írt művei közül „A szent család"-ban és „A német ideológia"-ban (MEM 2., 3. köt.) és Leninnek a „Filozófiai füzetek"-ben (LÖM 29. köt.) a tudat és tevékenység viszonyára vonatkozó megjegyzéseiben foglalt gondolatokat.

[37] *N. A. Leontyev:* A pszichikum fejlődése.

[38] Vö. *L. Althusser:* Marx – az elmélet forradalma. Kossuth Könyvkiadó. 1968.; *G. Stiehler:* Dialektik und Praxis. Berlin, Akademie Verlag 1968. Az elmélet és gyakorlat viszonyával kapcsolatban korábbi munkáim egy részében (különösen „A döntési szféra elidegenülése és a vallás" c. tanulmányomban „Világosság", melléklet az 1971. novemberi számhoz) magam is a fenti művekéhez hasonló álláspontot képviseltem – ezért az e helyütt kifejtendőket sok szempontból a gyakorlatra vonatkozó korábbi nézeteim korrekciójának tekintem.

[39] Vö. *G. Besse:* A társadalmi gyakorlat és az elmélet. Kossuth Könyvkiadó 1964. A praxis és a teória viszonyára vonatkozó viták során kialakuló poláris állásfoglalások ismertetése külön tanulmányt igényelne, s akárcsak érintésük is meghaladná e cikk terjedelmi kereteit, ezért az általam legfontosabbnak tartott megoldási kísérletek ismertetéséről is kénytelen vagyok e helyütt lemondani, s kizárólag saját gondolataim kifejtésére koncentrálni.

[40] A társadalom hétköznapi tudatának eszmei objektivációira gondolok itt, amelyek részint a kor teoretikumának hatásait tükrözik, másrészt azonban ötvözik e hatásokat a nem-teoretikus tevékenység többnyire spontán létrejövő eszmei objektivációival. Például a hétköznapi erköcs éppen adott arculatában mindig kimutathatók a kor etikájának hatásai, de ezek mellett s gyakran ezekkel összefonódva ott élnek

olyan nézetek, elvárások, előítéletek, amelyeket a köznapi tevékenység folyamatában élők tudata spontán termel vagy megelőző korok erkölcséből örököl.

[1] Ilyen új szükségletek — habár újdonságuk relatív, mivel gyökereik a teoretikus tevékenység s a teoretikus objektivációk kialakulását messze megelőző idők társadalmiságába nyúlnak vissza — a rendszeres megismerés és a teoretikus kreativitás szükséglete. A megismerés szükséglete természetesen nem a teoretikus tevékenység specifikus motívuma: „köznapias formában" ott munkál az emberi tevékenység elemi formáinak hátterében, sőt, mint inger-szükséglet, mint orientációs reflex az állatvilágban is kimutatható. A teoretikus megismerés szükséglete azonban bizonyos mértékben más minőségű: nem egyszerűen ingerek felvételének szükséglete s nem is pusztán a környezetben való helyes cselekvés feltételeinek megteremtésére irányuló szükséglet, hanem a munkatevékenység talaján kialakuló olyan igény, hogy objektumként kezeljük a valóság egészét, a fizikailag közvetlenül nem hozzáférhető szférákat (például a csillagokat), s ehhez a közvetett kezelésmódok sorát alakítjuk ki az egyszerű megfigyelés alkalmazásától a műszerekig. Ahhoz, hogy ez a tárggyáváltoztatás létrejöhessen, természetesen az embernek is megfelelő alannyá kell válnia — ahogy ezt Marx zseniálisan ismeri fel már 1844-ben, „Szemeinek" és „füleinek" kell lennie a megismeréshez, s ebben szükségszerűen fejlődik a teoretikus általánosítás mellett az alkotás, a teoretikus objektivációk termelésének szükséglete, a kreativitási igény. Az elmélet és a gyakorlat viszonyának hagyományos értelmezésében általában helyet szokott kapni az elmélet kreatív, újat létrehozó funkciójának szembeállítása a „tiszta gyakorlat" állítólag teljesen a reprodukcióra specializáltságával. A kreativitás szükséglete azonban szintén sokkal ősibb a teoretikus tevékenység kialakulásánál: már az eszközkészítés fejlődésében kimutatható. Másrészt például letagadhatatlan a kreatív elem a nem-teoretikus jellegű aktivitás-formák olyan típusainál, mint a népművészet. Mégis, a teoretikus objektivációk „termelésére" kialakuló gyakorlatban a kreativitás-igény — legalábbis bizonyos korokban, így korunkban is — sokkal nagyobb szerepet játszik, mint a praxis más fajtáiban. De arról se feledkezzünk meg, hogy más korokban a teoretikus tevékenység lényege éppen a hagyományok szentesítette tudásanyag megőrzése, lehetőleg változatlan reprodukálása s legfeljebb kommentálása volt (mint a középkor jelentős részében). Ma a kreativitás — részint a

nagyipari termelés nagyfokú standardizáltsága miatt — valóban a „köznapi praxisból" elsősorban a teoretikus szférába „helyeződött át", itt vált a tevékenység minősítésének egyik lényegi kritériumává. Ám ezt egyáltalán nem tekinthetjük sem ideális, sem végleges állapotnak, ellenkezőleg, a kreativitás „általánosítása", a teoretikus szférán túli kitágítása — vagy éppen a teoretikus megközelítésmód „kiterjesztése" a korábban nem-teoretikus tevékenység-szférákra — egyik lényegi feltétele annak, hogy a fizikai és a szellemi tevékenység történelmileg-társadalmilag (s technikailag is) determinált széthasadását meghaladjuk.

[42] A pszichológiai eszköz olyan tárgy, amely pszichológiai funkciót tölt be. Például a zsebkendőre kötött csomó mnemotechnikai eszköz. Vigotszkij koncepciójának lényege az, hogy a logikai műveletek a tárgyias műveletek „sémáinak" interiorizációi (lásd „Gondolkodás és beszéd" c. munkáját. Akadémiai Kiadó 1967.). Vigotszkij koncepcióját a társadalmi szabályozás értelmezésében sikerrel alkalmazza Kolin Péter „Fizikai eszköz—pszichológiai eszköz" c. tanulmányában (Világosság, 1978.).

[43] Ebben s a következő bekezdésekben természetesen csak jelzésszerűen tudom érinteni a problémakört, amelynek marxista szempontú vizsgálata a kultúra közvetítésének értelmezésében döntő fontosságú, s még alig megközelített feladat. Vö. *J. Levada:* A vallás társadalmi természete.

[44] Ezzel kapcsolatban döntő fontosságú Marx és Engels azon megállapítása, hogy a munkamegosztás csak attól a pillanattól kezdve válik valódi megosztássá, amikor bekövetkezik az anyagi és a szellemi munka megosztása. (Marx széljegyzete: ezzel egybeesik az ideológusok első formája: a papok. (Vö. Marx—Engels: „A német ideológia", I. fejezet.)

[45] E sorok írása közben állandóan érzékeltem, mennyire szükséges lenne az elmondottakat mindenütt konkrét történeti (történelmi és tudománytörténeti) elemzés keretében kifejteni. Ez azonban már specifikus, a történelemtudomány és a tudománytörténet körébe vágó kutatásokat igénylő feladat.

[46] Vö. *Lukács József* „Istenek útjai" c. munkájának Bevezetésében kifejtett, a vallási elidegenülés természetére vonatkozó fejtegetéseivel.

[47] Itt — de már korábban is — joggal tehető fel a kérdés: a praxis milyen szférájába sorolható például a pedagógiai, a jogi vagy az

adminisztratív tevékenység. Vajon a pedagógiai eredmény (a tanuló tudásgyarapodása) az objektivációnak milyen típusa, vagy milyen típusú objektiváció egy bírói ítélet vagy egy közigazgatási rendelkezés? Véleményem szerint ezek mint tevékenységformák a társadalom felépítményét reprodukáló praxis elemei, vagyis a társadalmi viszonyok bővített újratermelését szolgáló eszmei objektivációk termelésének formái. Ugyanakkor a pedagógiai tevékenység a termelőerők bővített újratermelésének praxisába is bekapcsolódik, eredménye pedig a tanuló egyéni magatartás-vezérlésében regulatív szerepet játszó eszmei objektivációk — ismeretek — interiorizálása, a képességek fejlesztése. A praxis e típusának objektuma tehát maga az ember, ugyanakkor az ember mint tanuló szubjektuma is az oktatási-nevelési folyamatnak, maga is a praxis egy sajátos fajtáját műveli, amelynek objektivációja a teljesítmény, amit a tanulásban nyújt. Vitatható, van-e értelme külön „elsajátító" praxisról beszélni, mivel az elsajátítás mozzanata mindenféle praxisban többé-kevésbé benne rejlik.

[48] A szubjektivitás kategóriáját ne tévesszük össze a szubjektivizmus kategóriájával, amely a továbbiakban ugyancsak szerepel majd. Emberi szubjektivitáson egyszerűen az emberi cselekvések „belső hátterét", értelmi, érzelmi, akarati stb. mozgatóit értjük. A továbbiakban felmerül a társadalmi és hétköznapi szubjektivitás fogalma is: ezeken a társadalmi tudat emocionális-motivációs szféráját értjük, a társadalmi eszmékhez kapcsolódó, azokat inspiráló vagy azokra rezonáló kollektív érzelmeket, elvárásokat, törekvéseket stb.

[49] Erre számtalan példát találhatunk nemcsak az aufklérizmus deista képviselőinél, például Rousseau-nál (akinek nyomdokait követve igyekezett Robespierre a Legfőbb Lény kultuszát életre kelteni), hanem később például Comte-nál (a „poztív vallás" elméletében) vagy Haeckelnél, aki magában a tudományos haladásban való bizalmat próbálta — Comte-hoz hasonlóan — vallás rangjára emelni. E groteszk ellentmondások abból származnak, hogy a polgári gondolkodóknak állandóan „számolniuk kellett" a polgárság „vallási szükségletével", amelyet — a polgári tudat ideológikusan öntotalizáló jellege folytán — egyetemes emberi szükségletnek véltek, s amellyel így vagy amúgy meg kell alkudnia a racionális gondolkodásnak, helyet kell szorítani számára a tudományos gondolkodás rendszerében.

[50] Tulajdonképpen ez a közelítésmód jellemzi a vallás pszichológiai vizsgálatának egész történetét William James munkásságától szinte

napjainkig: magából a vallásból vagy annak valamely aspektusából próbáltak kiindulni, s abból kiindulva „lejutni" a vallásosságot determináló pszichostruktúrákhoz. Tudomásunk szerint csak Lukács György tett kísérletet — filozófiai síkon — arra, hogy a hétköznapi szubjektivitás elemzéséből kiindulva feltárja a vallásosság, általában a hitszerű mozzanatok létrejöttének és funkcionálásának problematikáját.

[51] E kutatások elsősorban a döntéselmélet pszichológiai alkalmazására irányuló törekvések keretében jöttek létre, s folynak mind nagyobb arányokban világszerte.

[52] A dezirabilitás fogalma ugyancsak a döntéselmélet és a teljesítménymotiváció pszichológiai vizsgálata során kialakult kategória, amely meghatározott cél, eredmény elérésére motiváló „vonzó hatást" (attraktivitást) és bizonyos esemény bekövetkezése iránt érzett vágyat (vagy ellenkezőleg a bekövetkezéstől való félelmet — negatív dezirabilitás) fejez ki.

[53] E jelenség az élet számtalan vonatkozásában jelentkezik: a partnerében vakon bízó szerelmes például „lehetetlennek tartja", hogy az illetőnél előfordulhat a kiábrándulás, az elhidegülés; a gyermekén majomszeretettel csüngő szülő vakon hiszi, hogy az ő gyermeke a legtehetségesebb, a legkülönb; a munkahelyi vezető vakon és kritikátlanul megbízhat valamely beosztottjában, mert ez számára kényelmes (dezirábilis), felmenti őt az ellenőrzés, a kritikai magatartás kötelezettsége alól. De fordítva is történhet: valamely, a vezető számára nemkívánatos tulajdonság — például az alkalmazkodóképesség hiánya — negatív attitűdöt, bizalmatlanságot szülhet az ilyen tulajdonságokkal rendelkező beosztottal szemben, s „valószínűtlennek fogja tartani", hogy az illető alkalmas fontosabb, megtisztelőbb feladatok ellátására. De a legszemléletesebben a szélhámosoknak „bedőlő" embereknél jelentkezik a dezirabilitásnak a probabilitás megítélésére gyakorolt hatása: a szélhámos rendszerint valami igen dezirábilis cél elérését ígéri, házasságot, lakásügy elintézését stb. A dezirabilitás hatására a „naív" személynél fel sem merül annak valószínűsítése, hogy az ígéretek pusztán ürügyül szolgálnak pénz vagy más értékek megszerzésére.

[54] Ismerünk például autóvezetőket, akik egyszerűen nem mernek kocsiba ülni, ha nincs a kocsiban a megszokott „kabalakutya" vagy más ilyen funkciót betöltő tárgy; sportolókat, akik minden versenyre magukkal viszik „szerencsét" hozó bábujukat, mackójukat. De a

folklor is számtalan példát szolgáltat a „bajelhárító" cselekvésekre, tárgyfelhasználásra. Ezek egy részénél kimutatható a vallási eredet másoknál elhomályosult, vagy egyáltalán nem mutatható ki.

55 Sigmund Freud fejtette ki ezt az összefüggést a legélesebben s a legszélsőségesebb formában: szerinte a neurózis (elsősorban a kényszercselekvésben jelentkező neurózis) egyéni vallásosság, a vallás pedig kollektív neurózis. Ez természetesen így nem helytálló: a vallás elsajátítása meghatározott társadalmi-történelmi viszonyok, az elidegenülés körülményei között a normál-átlagembernél is szükségszerű. Ám ami a neurotikus tünetek egy részét illeti — ezek valóban hasonló funkciót tölthetnek be a beteg életében, mint a vallásos kultusz bizonyos elemei a társadalmi szabályozásban.

56 *Murányi Mihály:* A döntési szféra elidegenülése és a vallás. „Világosság", melléklet az 1971. októberi számhoz, „A döntési szféra elidegenülése és a laicizálódás I. „Világosság", melléklet az 1974. májusi számhoz.

57 A vallás keletkezésére vagy bizonyos vallási jelenségekre, képzetek (a túlvilági életre, a földi jócselekedetek mennyei jutalmára vonatkozó képzetek) eredetére vonatkozó korai elméletek legtöbbje osztozott ebben a félreértésben. Kétségtelen, hogy ezeknek a hiedelmeknek a létrejöttében szerepet játszanak bizonyos dezirabilitási mozzanatok, de a döntő tényező mégis a kiegészítés, a valóságban nem adott lehetőségek illuzórikus szférákba vetítése s ott elképzelt megvalósulása.

58 Ez természetesen nemcsak az ember-formájú istenek, vagy éppen a monoteisztikus vallások istenképének kialakulásában valósul meg, hanem már sokkal korábban. A thériomorf (állat alakú) istenekbe, totemállatokba is emberi tulajdonságokat vetít a primitív tudat; a primitív fétisek is bizonyos „erők" hordozói. Végső soron a projekciós mechanizmusok mélyén az emberi tevékenység alapstruktúrájának, a teologikus tételezésnek ténye vetül ki antropomorfizáltan az objektivitás szférájába. (Érdekes példa erre, hogy egyes primitív közösségekben totem szerepét játsszák olyan természeti objektumok, például a fák, amelyek látszatra „termelnek", vagyis az emberhez hasonló tevékenységet folytatnak, olyan állatok, amelyek látszatra az ember számára — termelő-önfenntartó tevékenységében — lényeges tulajdonságokkal bírnak.)

59 *J. Lerada* „A vallás társadalmi természete" c. munkájában részletesen vizsgálja e szervezódési folyamatot. Legprimitívebb szinten a

vallási hit tárgyát képezo s vallási funkciokat kezdeményezo transzcendenciák még inkoherens jellegűek, például a halottkultuszhoz nem kapcsolódnak túlvilág-elképzelések, a tabuk nem alkotnak összefüggo szabályozási rendszert. Később, többnyire összefüggő mitoszok kialakulásával, a kultikus társadalomszabályozás és a mitikus világkép mind szervesebb, az élet mind több szférájában szabályozó hatást kifejtő rendszerré totalizálódik. Ez a tendencia legteljesebben a mitológiának teológiává (vallási tételek, hitigazságok rendszerévé) történő átfejlődésével bontakozik ki a történelmi vallásokban, elsősorban a kereszténységben.

[60] Erre a legvilágosabb példa a monoteizmus térhódítása a kereszténység létrejöttét megelőző antik társadalmi viszonyok között: itt az árutermelés és a pénzgazdálkodás meglehetősen fejlett szintjén kialakul az egyetemes érték és egyenérték fogalma, amely az emberi viszonylatokra átvetítve az egyetemes ember képzetét vezette be, ez viszont — persze nagyon áttételesen — a helyi, partikuláris istenképzeteknek egy egyetemes istenképzet irányába történő szinkretizálódását segítette elő.

[61] Például a reformáció különböző irányzatainak objektív iniciálója a polgárság gazdasági fejlődése, amelynek alaptendenciája ellentétben volt a feudalizmussal összefonódott katolicizmus érdekeivel, ugyanakkor a protestantizmus szubjektíve rendkívül intenzív motivátora volt a polgári érdekek következetes képviseletének, növelte a polgári rétegek gyakorlati aktivitását s — közvetve — a polgárság győzelmének valószínűségét.

[62] Ez a tendencia Rousseau-nál éppúgy megmutatkozik, mint például az utilitarizmus első kimagasló képviselőinél (Smith, Ricardo, Bentham, Mill stb). Az érdekes, hogy itt a meroben hitszerű elemek — például az a hit, hogy az ember „örök" tulajdonsága a vagyonszerzési vágy, vagy a „természetes erkölcs" tételezése látszólag tisztán logikai tételezésekre épülnek (némileg hasonlóan a skolasztika istenbizonyítékaihoz). E nézetek belső struktúrájának elemzése — amelyet Marx és Engels végzett el — világosan megmutatta, hogy itt nem hipotézisekről, hanem — ha szabad ezt a kifejezést használni — „laikus dogmákról" van szó.

[63] Ez természetesen részben igaz is volt, hiszen a polgárság hatalmi törekvései — egy-egy történelmi pillanatra — egybeestek vagy legalábbis összekapcsolódtak az egyetemes haladás ügyével. Másrészt a polgári forradalmak tetőpontján szóhoz jutottak olyan plebejus

törekvések is — a magyar 48-ban például Petőfi és a márciusi fiatalság egy részének ideológiájában —, amelyek túlmutattak a polgári érdekeken és célokon, és tudatosan bizonyos össznépi vagy éppen a munkásosztály céljait kifejező eszméket elölegeztek (nálunk Táncsics eszméi).

61 E folyamatban a legkülönbözőbb valláselemek (például a buddhizmus elemei) kapcsolódnak össze pszeudo-tudományos vagy a tudományosság bizonyos elemeit tartalmazó gondolatokkal (például Erich Fromm ideológiájában). Előfordulhat, hogy az öntranszcenzus olyan kultikus aktusokban — például szertartásos formákban, esetleg orgisztikus körülmények között való kábítószerfogyasztásban — realizálódik, amely az emberi megvalósulás vagy a szeretet transzcendens átélésében vél ideológiát találni (beatnik-mozgalom). Máskor a társadalmon kívüli létezés illuzórikus lehetőségének feltételezéséből nőnek ki vallásszerű képletek. Ismét más esetekben a kereszténység bizonyos mozzanatai — elsősorban a szeretet-mozzanat — válnak látszólagos „vallási" megújulások centrumává (a nyugati ifjúság körében bizonyos népszerűségnek örvendő Jézus-kultusz).

65 Már szinte banális és elcsépelt dolog a polgári eszmeáramlatok körében a technikai civilizáció átkainak, az emberi szubjektivitást megnyomorító hatásának új és új formákban való kifejezése. Itt a termelőerők és a termelési viszonyok hatásainak összekeveréséről van egyszerűen szó. A hit pszichostruktúrájának elemzése szempontjából azok a „valláspótlékok" érdekesek elsősorban, amelyek vagy a technika valamely új aspektusának kibontakozásához, vagy a technikai fejlődés bizonyos valóságos negatívumaihoz kapcsolódnak. Az elsőre jó példa az „UFO-kultusz", amelyben az idegen bolygók lakói válnak transzcendens létezőkké, akik befolyásolják vagy éppen létrehozták a földi életet, s akik titokzatos kapcsolatot tartanak fenn bizonyos „kiválasztottakkal". A másikra az ökológiai krízisszimptómák totalizálása, világvége-hangulattá szubjektivizálása s a kozmoszba való menekülésnek mint egyetlen lehetséges alternatívának tételezése a jellemző példa.

66 Ez a messianisztikus szektarianizmusban fejeződött ki elsősorban a várt, de be nem következett, vagy a levert proletárforradalmak utáni történelmi helyzetekben. Az illegalitásban dolgozó, elszigetelt forradalmárcsoportok egyes tagjainál a hitszerű mozzanat főként az objektíve nem-forradalmi szituáció forradalminak tekintésében, a mozgalmi kapcsolatok fetisizálásában, a mozgalmi tevékenység

quasi-kultikus felfogásában, a mozgalmon belüli kisebb nézeteltérések megvitatásában mutatkozó türelmetlenségben, az ellenvélemények erőszakos elhallgatásában nyilvánult meg elsősorban.

67 Ennek az összefüggésnek — anélkül, hogy kimerítené a jelenség determinációját — rendkívül fontos szerepe volt a személyi kultusz kialakulásában. (Természetesen bizonyos, a vezető személy részéről kiinduló vagy tolerált manipulatív aktusokkal együtt.) Az igazság kedvéért azonban meg kell állapítani, hogy – ellentétben a marxizmus egyes polgári kritikusainak felfogásával — a személyi kultusz még legelfajultabb formáiban sem azonosítható a vallási hittel, egész egyszerűen azért, mert nem tételez semmiféle természetfeletti szférát – bár szóhasználata hasonló lehet a vallási szóhasználat bizonyos elemeihez. A személyi kultusz sokkal inkább a polgári s az azt megelőző korok hőskultuszainak jellegzetességeit mutatja, amelyek sajátosságait Carlyle a múlt század második felében már feltárta. A „vezér" emberfelettivé nagyítása — amely egy Napóleon esetében éppúgy kimutatható, mint Rettegett Ivánnál — kétségtelenül a hitszerűség jegyében történik, de a vallásos hit sajátosságaitól lényegében eltérő módon.

68 Ugyanez a tendencia persze megnyilvánulhat teljesen cinikus formákban is. E jelenség hitszerű jellege elsősorban az úgynevezett gyakorlati dogmatizmusban nyilvánul meg. Gyakorlati ez a dogmatizmus, mert általában nem objektiválódik eszmeileg, alapvetően egyéni magatartásmódokban realizálódik, amelyek elsősorban gyakorlati szituációkban mutatkoznak meg.

69 Erre a legjobb példa talán a Bolsevik Párt magatartása a Nagy Októberi Forradalom időszakában.

70 Tipikus példa erre Che Guevara személyének s főleg tragikus bolíviai szereplésének mitizálása, nemcsak egyes dél-amerikai forradalmárcsoportok, hanem ultraradikális jellegük miatt illuzórikus nézeteket valló európai forradalmi csoportosulások tudatában is.

71 Az ösztönösség dominanciája ezekben az esetekben sokszor szintén az ultraradikális forradalmiság képében mutatkozik, a türelmetlenség és a pesszimizmus sajátos tudati keveredését produkálva, s eszmei kalandorságban nyilvánul meg — amely tényleges kilátástalanságát egyfajta pszeudo-tragikus élet- és társadalomszemléletben oldja fel. Ugyanakkor ez az ösztönösség gyakran vesz fel magába a nacionalizmus, sőt a sovinizmus vagy a korszerű válláspotlékok szférájából származó hitszerű elemeket.

[72] E felfogás, mely bizonyos vonatkozásban kozel áll a tanulmányunkban kifejtett hiedelem-értelmezéshez, főleg a folklorisztika körében elterjedt.

[73] E felfogás különösen kimutatható *A. Gehlen* „Der Mensch" (Frankfurt 1961); *W. Goodenough* „Description and Comparation in Cultural Antropology" (Chicago 1970); „Cooperation in Change" (New York 1963); *C. Kluckhohn és W. H. Kelly:* „The Concept of Culture" (in: „the Science in the World Crisis", ed: R. Linton, New York 1945) c. könyvekben, valamint a kulturális antropológia problematikáját vizsgáló számos más munkában.

[74] Engels 1890 X. 27-ről keltezett, Konrad Schmidthez írt leveléből (MEM 37. köt. 481. old.).

[75] E felismeréshez ma már a valláspszichológiai és vallásszociológiai kutatások egész rendszere, az úgynevezett többdimenziós vallásosság-elemzések kapcsolódnak. E kutatások problematikáját tömören foglalja össze *Tomka Miklós* „A vallásosság mérése" c. tanulmányában (Magyar Pszichológiai Szemle, 1973. 3. sz.).

[76] *T. O'Dea:* The Sociology of Religion, New York – London 1972. 90. old.

[77] A szociografikus vallásosság-vizsgálatok nagyszámú forrásanyagából a legérdekesebbek: *G. LeBras:* Etudes de sociologie religieuse. Párizs 1955; *D. Moberg:* Religion in Western World. New York 1970., *M. Argyle:* Religious Behaviour. London 1958.

[78] *J. H. Fichter:* Social relations in the urban parish. Chicago Press 1951.

[79] *A. M. Greeley:* The Religious Behaviour of Graduate Students. Journ. of Scient. Study of Religion 1965.

[80] Vö. *G. W. Allport:* Religion in the Developing, New York 1960.

[81] Vö. többek között *R. Stark–C. Y. Glock:* American Piety. California U. P. Berkeley 1968.; *Y. Fukuyama:* The Mayor Dimensions of Church Membership. Rew. of. Rel. Res. 1962. 2. sz.

[82] *Th. Luckman:* The Invisible Religion, New York 1967.; *J. M. Yinger:* The Scientific Study of Religion. New York 1970.; *R. Machalok – M. Martin:* Invisible Religions. Journ. for the Scient. Study of Rel. 1976. 4. sz.

[83] Nem feladatunk az e vonatkozású teológiai irodalom akáresak jelzésszerű érintése is. Szociológiai szempontból érdemben kommentálják: *L. Shiner:* The Secularisation of History. Nashville 1966.; *Th. Altizer és W. Hamilton:* Radical Theology and the Death of God. Indianapolis 1966.

[84] *P. L. Berger:* The Sacred Canopy, Elements of a Sociological Theory of Religion. New York 1969.

[85] Ugyanott, 107. old.

[86] A nomosz (törvény) kategóriájából származik a nomizáció, vagyis a valóságnak mint rendezett totalitásnak értelmezése. Berger e nomizációt Durkheim anomia-fogalmának ellenpólusaként használja könyvében. A legitimáció elve a weberi vallásszociológia központi kategóriája.

[87] A nomizáció és legitimáció egymással azonos összefüggésben értelmezett problematikáját Berger mint a társadalmiság kreációjában lényeges szerepet játszó jelentésadás mozzanatát vagy eredményét kezeli. A nomizáció annak az objektivációnak eredménye, amelynek keretében az ember (illetve a társadalom) úgy externalizálja önmagát, hogy ezáltal a „dolgokból" „világot" konstruál. A világ „konstrukciója" a dolgok jelentéssel (meaning) való „felruházásának" folyamatában történik. E koncepció keletkezését Berger Scheler „Die Stellung des Menschen im Kosmos" c. művében kifejtett gondolatai hatására vezeti vissza, amely a világban mint jelentésben az ember ontológiai státusának projekcióját látja. Ebben az összefüggésben bizonyos elemeket átvesz a marxi elméletből. Ugyanakkor túl is feszíti a praxis szubjektív értelmezését: a munka, amely Marxnál a szubjektivitásában is értelmezett, a konkrét-érzéki (munka-) tevékenységből „kinövő" praxis döntő, alapvető mozzanata, s amely az egész szubjektivitás fejlődésének — ezen belül természetesen az objektum jelentéssel való felruházásának — alapvető formája, nála meglehetősen háttérbe szorul. A világ „értelmezése" alapvetően mint a társadalmiság „kivetülése" jelenik meg, de a társadalmiság konstrukcióján keresztül végbemenő világértelmezés nála az externalizáció – objektiváció – internalizáció rendszerében merőben elvontan értelmeződik. Ez abból is következik, hogy a termelő- és a megismerő tevékenység kapcsolatát nem, vagy alig vizsgálja: e kapcsolatot nála a köznapi és a teoretikus tudat viszonyának vizsgálata „pótolja".

[88] Vö. *E. Fromm:* Psychoanalisis and Religion. New Haven 1950. Figyelemre méltó — bár nem általános — jelenség, hogy a vallás „túlélési" tendenciáinak hangsúlyozása, s ugyanakkor e túlélés módjainak keresése sokkal inkább jellemzi a valláspszichológia polgári képviselőinek munkáit, mint a vallásszociológusokét. Ez ugyancsak arra utal, hogy a vallásosság — ma már — egyre inkább az

egyedi szubjektív jelenségkörben megnyilvánuló, s ott hangsúlyos tényező.

[89] A vallási pluralitás kialakulásán belül E. Troeltsch elsősorban az egyházak és a szekták közötti különbséget jellemzi alaposabban. Troeltsch főműve („Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt" 1911) eszmetörténetileg összefügg Weber alapvető művével („A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme" 1905). A vallás-szekta viszonylatot kifejező Weber—Troeltsch modellt érdemben elemzi D. M. Ugrinovics magyarul is megjelent művében (Az elméleti valláskritika rendszere. Kossuth Könyvkiadó 1976.).

[90] Vö. *P. L. Berger:* Id. mű, 6. rész.

[91] *A. T. Boisen:* Religion in Crisis and Custom. New York 1955.

[92] *R. N. Bellah:* Civil Religion in America. New York—London 1970.

[93] Vö. *P. L. Berger—Th. Luckman:* „The Social Construction of Reality. New York 1966. E munkájukban markánsan mutatkoznak meg azok a sajátosságok, amelyekre a 12. sz. jegyzetben utaltunk.

[94] Vö. *P. L. Berger:* Id. mű, 6. rész.

[95] Vö. *P. L. Berger:* Id. mű, 129. old.

[96] Itt figyelembe kell vennünk, hogy a kapitalizmus belső ellentmondásaihoz egy sor sajátos, jobbára századunkra jellemző ellentmondás kibontakozása is társul, amelyek — legalábbis meghatározott társadalmi-ideológiai „háttérben" — alkalmasak olyan nézetek és hangulatok kialakításának elősegítésére, amelyek a valóság „anomikus oldalának" evilági módon való eliminálhatatlanságát sugallják. Olyan jelenségekre gondolunk, mint a környezetszennyeződés, a nyersanyagforrások kiapadásának veszélyével kapcsolatos aggodalmak stb. Végül, de nem utolsósorban a hidegháború atmoszféráját sem hagyhatjuk említés nélkül, mint ami erősen fokozhatja a vallási nomizáció igényét. Ugyanakkor azt is látnunk kell, hogy e tényezők — minthogy hatásuk világviszonylatban jelentkezik — nem hagyják érintetlenül a szocializmust építő társadalmakon belüli szekularizáció folyamatát sem, amelynek sajátosságaival e helyütt nem foglalkoztunk.

[97] Vö. *Mutányi Mihály:* A vallásosság struktúrájának és funkciójának változásai. Világosság, melléklet az 1977. januári számhoz.

[98] *P. L. Berger:* Id. mű, 180. old.

[99] Vö. *A. Gehlen:* Der Mensch. Frankfurt 1961.; *W. Goodenough:* Description and Comparation in Cultural Anthropology. Chicago 1970.; *W. Goodenough:* Cooperation in Change. New York 1963;

C. Kluckhohn és H. Kelly The Concept of Culture (in: The Science in the World Crisis, ed: R. Linton, New York 1945).

100 Ebből következően mi a szekularizációt — bár progrediáló folyamatnak tartjuk — nem tekintjük valamilyen technikai szinthez kapcsolható jelenségnek. Még kevésbé köthetjük a vallás meghaladását valamilyen „határ'dohöz". A szekularizáció történelmi folyamatként való értelmezéséből következik az a meggyőződésünk, hogy a szekularizálódó társadalmon belül a világnézeti konfrontáció mellett lehetséges és szükséges a nem-hivők és hivők, ateisták és vallásos emberek gyakorlati együttműködése a társadalom minden tagja számára értékes célok megvalósításáért folyó munkában. Ez persze sajátos problémákat vet fel főként a szocializmus építésén belül érvényesülő szekularizáció vizsgálata és értelmezése vonatkozásában, ami azonban ezúttal kívül esik vizsgálódásunk keretein.

Tartalom

1. A társadalmi tudat alapfunkciói és rétegeződése 5

2. A társadalmi tudat differenciálódása és történetisége 23

3. Az objektív és szubjektív dialektikája
a társadalmi tudatban 41

4. A társadalmi tudat köznapi megnyilvánulásai 59

5. A társadalmi tudat formáinak szerveződéséről 76

6. A hit pszichostruktúrájának néhány sajátosságáról 94

7. Hiedelem, hit és tudás 110

8. A társadalmi tudat és a szekularizáció 125

9. Társadalmi tudat — társadalmi ideológia 151

Jegyzetek 177

A kiadásért felel a Kossuth Könyvkiadó igazgatója
79/151 Franklin Nyomda, Budapest
Felelős vezető Vágó Sándorné igazgató
A kötetet szerkesztette Recski Ágnes
A kötésterv Szántó Tibor munkája
Műszaki vezető Aranyi Imre
Műszaki szerkesztő Gyuska Györgyi
Terjedelme 10 (A/5) ív

24,— Ft

„A társadalmi tudat problematikája napjaink elméleti vizsgálódásaiban különös hangsúlyt nyert. Nemcsak azért, mert a tudatosság, a tudati elem szerepe a szocializmust építő társadalmakban egyre fokozódik, hanem azért is, mert az utóbbi évtizedek marxista és nem marxista társadalom- és személyiségkutatásai, szociológiai és pszichológiai vizsgálódásai egyre szükségesebbé teszik, hogy legalábbis kísérleteket tegyünk a társadalom szubjektív szférájára vonatkozó ismereteink rendszerezésére s a marxizmus szemléleti és módszertani alapjain történő összefoglalására" — írja a szerző műve bevezetéseként. Ilyen összefoglalásra törekszik a szerző az alábbi szempontok szerint: A társadalmi tudat alapfunkciói és rétegeződése; A társadalmi tudat differenciálódása és történetisége; Az objektív és a szubjektív dialektikája a társadalmi tudatban; A társadalmi tudat köznapi megnyilvánulásai; A társadalmi tudat formáinak szerveződéséről; A hit pszichostruktúrájának néhány sajátosságáról; Hiedelem, hit és tudás; A társadalmi tudat és a szekularizáció; Társadalmi tudat — társadalmi ideológia.